

الفلسفة لثالثية

قراءة جديدة لنشأتها وتطورها وأغياتها

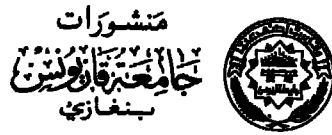
تأليف
الدكتور يوسف حامد الشين
الأستاذ المشارك بجامعة قارونس

مَشُورَات
جَامِعَةُ قَارُونِ
بِنغازي



جميع حقوق الطبع محفوظة
الطبعة الأولى
1998

رقم الإيداع : 97/3126 ف



مقدمة

سنحاول فى هذا البحث توضيح معانى الفلسفة المثالية التى كثيراً ما يختلط أمرها عند قراء الفلسفة بمعانى الفلسفة الروحية من ناحية، والتفكير غير الواقعى من ناحية أخرى. وسيكون من الضرورى علينا فى هذا المضمار تقصى خطوات هذه الفلسفة التى تنطلق - كما هو معروف - من المفاهيم الكلية كأساس للمعرفة البشرية لهذا الكون. ولما كانت القضية قضية مبادئ سيكون لزاماً علينا أن نبدأ من أصول هذه الفلسفة فى الشرق الأدنى القديم، وهو حق طالما أنكره الكثيرون علانية تارة، وبدبلوماسياً تارة أخرى. وكأنهم يخشون على أستار الفلسفة اليونانية التى استهوت عقولهم وألبابهم أن تسقط على اللاشئ، فرأوا فيها دون غيرها بداية للتأمل الفلسفى، ونقطة انطلاق للحضارة الحديثة دون غيرها.

ومع احترامنا لهذه الفلسفة العملاقة، فإننا لا نجد غضاضة فى نبش هياكلها للتعرف على أسرارها ووثائقها. ومن ثم أصبح من الضرورى علينا عقد المقارنة بينها وبين الحضارات الباهرة فى الشرق الأدنى القديم، وعلى رأسها حضارة قدماء المصريين، التى كانت المؤثر الرئيسى على عقول البشر خلال الثلاثة آلاف سنة السابقة للميلاد، التى ظلت تمثل ضمير الإنسانية، وكمقدمة من خلال عقائدها اقتضتها سنة التطور فى عقول البشر تمهيداً لاستقبال الإنسان للآديان الكبرى.

ومن هنا أصبح لزاماً علينا أيضاً أن نتتبع المؤثرات الرئيسية لهذه الحضارة فى محيطاتها البشرية من الناحية العلمية والفلسفية، حيث سنحاول إثارة الانتباه إلى التشابه من قريب وبعيد بين هذه العقلية وأسس النظريات فى الفلسفة الهلينية، كما سنحاول اقتفاء أثر التشابه بين عقلية قدماء المصريين وجيرانهم البابليين من ناحية، وما جاء فى العهد القديم من ناحية أخرى، مؤمنين فى ذلك بأن هذا التشابه لاضير فيه على الأديان الكبرى لأنها سنة الله فى إعداد العقول بتقبل نواميس العقل الأول، والكشف عن شرائع وقيم تنطلق من تراث الإنسان الذى ألفه واستوحاه من بيئته وتراث أجداده.

ويبدو أن مشاكل الإنسانية وطموحاتها وتطلعاتها متشابهة عند الإنسان منذ طفولة البشرية حتى يومنا هذا، وإن تباينت درجة هذه المشاكل والطموحات. ومهما كان الإنسان فى عصوره الغابرة ضئيل التفكير، إلا أنه بدأ بقضايا كبرى لازالت حتى يومنا هذا قيد البحث والتفكير. وعلى رأس هذه القضايا ما جاء فى تساؤله الرئيسى هل هناك حقيقة ثابتة؟ هذا التساؤل يعنى بكل بساطة فى ضمير الإنسانية هل هناك إله بالفعل قد جاءت منه هذه السلسلة اللامتناهية من الموجودات؟ وهل لهذا النسق المتواتر فى الوجود العضوى وغير العضوى غاية محددة؟ وهل هناك فى النهاية حقيقة ثابتة يمكن الوصول إليها؟

جملة هذه الأسئلة قديمة قدم ضمير الإنسانية، ولازالت ماثلة أمام عقل الإنسان، ويبدو أنها ستبقى بدون إجابة إلى الأبد. فقد ظهرت هذه الصرخات والتأوهات فى ثورة الشك التى اندلعت فى ضمير الإنسانية منذ نشأته بالإحساس والتأمل. واستمرت عبر القرون، ولم يلف من غلوائها سوى ظهور الأديان التى هدأ البال فى رحابها، فوصلت به إلى بر الأمان بالرغم من

شطط التطرف الدينى الذى أنهك العقل العلمى فى حقب مختلفة من التاريخ، وأعطى صورة غير لائقة عن معنى الألوهية القائمة أصلاً على فكرة حرية التأمل فى ملكوت السماوات والأرض، والاهتداء بعظمة خلقها وآياتها.

وقد سلم العقل بقناعة تامة بوجود إله، وسلم بأن هذا إله هو هذا الكون، وذلك من أجل تجاوز قلق الوجود، وشقاء الضمير بين الماضى والمستقبل.

ثورة الشك هذه ظهرت فى مجالات مختلفة من المعرفة البشرية وجميعها بلاشك ذات أهداف ودوافع واحدة، فمنذ ثلاثة آلاف سنة قبل ميلاد المسيح ظهر على ضفاف نهر النيل فلاسفة مصريون يستهزئون بثقافة عصرهم الدينية، الداعية إلى الإيمان بفكرة خلود النفس، والعمل من أجل حياة الآخرة بجمع الحسنات مقابل الاستجابة لدعوة الكهنة بالسلوك الحسن، وأداء الواجب نحو فرعون استعداداً للفوز بالخلود فى حياة أخرى أفضل مما هم فيه. وقد جاء فى هذه الصرخات القول: «لم يعد أحد من الموتى ليخبرنا بما رآه»، وكانت فى ذلك العهد دعوة صاحب الجونتق كبير الشكاك فى عصره، بل فى تاريخ الفلسفة.

وقد عادت هذه الثورة، أى ثورة الشك مرة أخرى بعد عدة قرون من ذلك العصر عند فلاسفة اليونان، عندما حشدت زمرة من الفلاسفة يدعون - عصرئذ - بالسوفسطائيين جل جهدهم، ومنطقهم لإقناع الناس بضالة الحياة، وعبثية القيم الخلقية، وخرافة الأديان. لكن هذا التيار الفكرى كان سبباً رئيسياً فى بعث الحركة الفلسفية المعاكسة فى ذلك العصر خلال القرن الخامس قبل الميلاد، ومصدراً لمقولة هيراقليطس القائلة: «إن التقيض من التقيض يولد»، فكان أمل الإنسان أكبر من اليأس، وأقوى من الاستسلام للشك المطلق.

بقى القول إن هذا البحث ليس تاريخاً للفلسفة إذ أن هذا النوع الأخير من البحوث يستدعى السرد لكل جوانب التفكير الفلسفى عند المعنيين عرضاً لا زيادة فيه ولا نقصان . غير أن ما نحن بصدده محاولة لقراءة جديدة لمعانى الفلسفة المثالية عند أظهر روادها، فقد تعود الناس فى عموميتهم على استهجان هذه الفلسفة، وهذا النوع من التفكير بحجة أنه ضرب من ضروب الخيال، وكأنه الطريق الذى لا يؤدى إلى أى مكان، وأنه مضيعة للوقت بعيداً عن الواقع . وقد جاء هذا الرأى المجانب للصواب بسبب النظر إلى الفكر المثالى على أنه انفصال عن الواقع ونقيض له . فى حين أنه فى حقيقته تصويب للواقع المشوه كما تقدمه لنا شهادة الحس الخداعة، وضرورات الحياة المتسارعة التى لاتعجب بالدقة وصواب الأمور طالما أنها تسد الرمق، وتدفع بعجلة الحياة .

أما نشأة هذا النوع من التفكير (أى الفلسفة المثالية) وتطوره، فهى ملحمة أخرى ستستغرق البحث بكامله من خلال عرض وتحليل ونقد تطور الفكر الفلسفى عند أظهر الفلاسفة المثاليين .

ولما كان التمييز بين الأسطورة من حيث هى خيال جامع هدفه إشباع نطلعات الإنسان لسبر غور المجهول، والدين بصفة عامة من حيث هو صورة مثلى يقتدى بها الإنسان فى ضعفه وقوته، والفلسفة كميّار يقيس به الفرد مدى صدق الأحداث التى يعيشها، وما يترتب عنها من خلال ملكة العقل، فإن البحث عن العلاقة بين هذه الثلاثة هو أمر يستحق العناء والمجازفة وكل الصدق والصراحة . ومن أجل ذلك حاولنا بناء هذه العلاقة . ومن الصعب على الإنسان العاقل أن يدعى التوفيق المطلق، إذ أن من طبيعتنا كبشر الزلل . ومابالنا بالملائكة وقد فسق إبليس عن أمر ربه .

هذا الكتاب الذى بين أيديكم، هو باختصار قصة العقل والوجود بين

الأسطورة والدين والفلسفة مستنبطة من خلال قراءاتنا، ومصاغة بأسلوب سهل فى تناول القارئ الشغوف بالفلسفة. بعيداً عن الأساليب المعقدة والمتوية التى تُظهر الفلسفة على أنها أمر صعب الفهم، فى حين أنها لب الحياة. وقد أثرنا بجانب التحليل والنقد تقديم نصوص مختارة مطولة، نقلناها إلى العربية من أصولها الفرنسية والإنجليزية، وذلك تعميماً للفائدة.

وبصدق وصراحة فقد كنت أود أن يشمل هذا الكتاب أحدث تطورات الفلسفة المثالية وهو موضوع محبب إلى قلبى، لكن ضخامة الكتب كثيراً ما يعرض عنها القارئ مما جعلنى أفضل أفراد كتاب مستقل عن المثالية الألمانية ومؤثراتها فى الفكر المعاصر وهو بحث تحت الإعداد وفى مساته الأخيرة.

يوسف حامد الشين

20 يناير / سنة 1997 م .

مَهَيِّتِي

أولاً: أسباب ومسببات:

من الدواعى الأساسية لتأليف هذا الكتاب المتواضع ، تبيان حقيقة الفلسفة المثالية بعد أن اعتقد الكثيرون أنها نزعة غير واقعية ، وأنها ضرب من التفكير والإحساس الذى لايفيد من الناحية العملية فى شىء ، وخاصة أننا نعيش عالماً متكالباً على المادة ، لم يعد فيه للقيم الخلقية والمبادئ الإنسانية الغيرية أية قيمة . ومن ثم اعتقد الكثيرون - خطأ - أن الفلسفة ضرب من ضروب اللاواقع القفر. غير المفيد ، وغير المجدى ، وخاصة إذا كانت مثالية .

هنا تبدو المثالية لهؤلاء الكثرة من الناس أشبه بالفكر اللاعقلانى وقد نسوا فى معظمهم أن المثالية تعنى فيما تعنيه تمام العقلانية وكمالها ، غير أن الواقع الاجتماعى والأخلاقى فى كثير من المجتمعات يتهرب من هذه العقلانية بما فيها من مسئولية . هذه المسئولية التى تعد عند الغالبية حملاً ثقيلاً يتهرب منه البعض باللجوء إلى اللامبالاة ، والخروج عن القيم التى آمن بها الكثيرون ، وهم فى ذلك يتهربون من قاعدة الحضارة الرئيسية أى أداء الواجب الأخلاقى والاجتماعى والسياسى ، مبررين ذلك فى معظم الحالات بأن الدولة التى يُفترض فيها أن تكون قدوة لم تعد كذلك . ولعل هذا الأمر ، أى انهيار الدولة واقتداء الناس بهذا الانهيار ، سبب رئيسى فى سقوط الحضارات ، وهذه هى اللاعقلانية واللامثالية بعينها .

ترى كيف نشأت المثالية، وما هو مفهومها الدقيق؟ نعتقد أن نشأة المثالية باعتبارها فلسفة كلية مقترنة بنشأة الديانة القائمة على التوحيد. أى القائمة على وجود حقيقة كلية واحدة. وهذا لا يعنى بالطبع أن السابقين على التوحيد ليسوا عقلين فى سلوكهم وأعمالهم. لكن عقليتهم تقوم على معايير مختلفة، بسبب تعدد الحقائق التى تمثلها دياناتهم، أو بسبب عدم وجود حقيقة أولى ولو افتراضية للانطلاق منها. فالعلم فى أبسط مبادئه يستوجب الانطلاق من فرضية معينة وبدون ذلك يستحيل الصعود، أو التقدم فى سلم البحث عن الحقائق. وقد أثار ديكارت هذه القضية فى القرن السادس عشر فى مجرى حديثه عن ضرورة الإيمان بفكرة اليقين الأول كشرط لكل معرفة ضرورية ويقينية. وقد تعرض ديكارت فى عصره لبعض الانتقادات فى هذا الشأن، والتى منها ما يقول: إن بعض الرياضيين ممن عاشوا قبل معرفة الأديان التوحيدية كانوا ملحدين، ومع ذلك كانوا علماء أفاضاً فى الرياضيات. ولم ينكر ديكارت فى مجرى ردوده على تلك الانتقادات أنهم كانوا كذلك. لكنه أنكر - على حد تعبيره - أن يكونوا على يقين دائم وثابت بنظرياتهم. والسبب أنهم لم ينطلقوا من حقيقة كلية أولى ثابتة، ولو كانت افتراضية.

ومع أننا لسنا فى هذا التمهيد بصدد الحاجة فى هذا الأمر الذى قد نتعرض له فى حينه، إلا أننا نعتقد أن المثالية باعتبارها فلسفة عقلية كلية قد واكبت من الناحية الإيمانية نشأة ديانة التوحيد الداعية للإيمان بوجود حقيقة أولى نشأ منها الوجود بما فيه من ظواهر وموجودات. فى هذا الوجود الواحد الثابت كان الجانب العقلى لهذه الفلسفة التى تطورت فيما بعد على يد الفلاسفة اليونان على حد علمنا، وفى مقدمتهم: زينوفان وبارمنيدس ثم أفلاطون، ومن جاء بعده.

ومع ذلك، لا بد لنا من الوقوف على فكرة أساسية كثيراً ما تثير الجدل، وهى قولنا بوجود حقيقة أولى، وقولنا نشأ منها الوجود. فالحقيقة الأولى المعنية أزلية، وهذا يعنى أن ما ينجم عنها لا بد أن يكون بالضرورة المنطقية أزلياً، لأن فعل الأزلى أزلى. وهذا يدعونا إلى القول: إن الفلسفة العقلية الكلية المثالية، لاتعتمد على مفهوم الألوهية بمفهومها الضيق بقدر ما تلتقى معها فى مفهومها الكلى.

لسنا فى هذا البحث بصدد الدفاع عن كل ما قاله فلاسفة المثالية. لكننا نود استقصاء ما قاله الأولون فى هذا الشأن بعين التمحيص، وتحليل ما تعرضوا له من انتقادات. وقد نخرج بشيء من الصواب مما أثاره هؤلاء وأولئك من جدل فى مضمار الحقيقة. ولما كان هذا الهدف لا يمكن أن يتم بدون عرض مقتضب نقدى لمسيرة التأمل والتفكير الفلسفى، كان لا بد لنا من تتبع الخطوات الأولى فى مجالى الدين والفلسفة عند أبرز الحضارات فى الشرق الأدنى، وتأثير هذه الحضارات فى تكوين مهد الفلسفة اليونانية.

إذا فدراستنا هذه ليست عرضاً تاريخياً لمسيرة الفكر الفلسفى بقدر ما هى قراءة جديدة متواضعة لنشأة وتطور الفلسفة المثالية، وتسليط الضوء على ملامحها العقلية عبر التاريخ. تلك الملامح التى كانت تعبر فى معظمها عن حركات تطهير الفكر الإنسانى، وإعداده، شيئاً فشيئاً، للوصول إلى ما وصل إليه اليوم من نضج. وقد كان من أهدافنا الرئيسية فى هذا البحث التأكيد أيضاً على فكرة اتصال وتكامل الحضارات وتأثير بعضها فى البعض الآخر فى إطار ما نعلمه حتى الآن من مدخرات حضارية أميط اللثام عن كنوزها الفكرية. ومع ذلك وحتى لانكون قطعيين فى أحكامنا، علينا أن نسلم بما وصلنا إليه من حقائق حتى الآن لم يُكتشف لنا ما يناقضها، لأن هذا الأمر ينجينا من خطر الحذر المفرط، والارتباب الذى تبطل معه كل حقيقة.

ففى هذا الشأن ألحنا على أصالة حضارات الشرق الأدنى، وعلى فضلها على الحضارة اليونانية لأننا لم نجد حتى الآن مصادر سابقة عن هذه الحضارات. ولم نهدف من ذلك إلى تكريس فكرة عرقية أو جهوية بقدر ما نعى إنصاف الأمم أياً كانت فى مساهماتها لدفع عجلة الحضارة. وقد أثير من قبل الحديث عن فكرة الأصالة، غير أن تكثيف الكتابة فيه بتحليلات متنوعة لاضرير منه، طالما أننا لانعيش فى أمجاد الماضى، وطالما أننا نحاول مواكبة العصر، والمساهمة فيه بفاعلية.

إن ما نعلمه من تاريخ الإنسانية شىء ضئيل، وهو محدود بالنسبة لنا حتى الآن، نتحرك فيه لوصف مسيرة الفكر البشرى وتتبع خطواته. وهذا بالطبع لا يعبر عن كل الحقيقة بل هو جزء منها فى ضوء ما يغيب عنا من أمر الإنسان وحياته ونشاطه على سطح الأرض، وفى عوالم أخرى نجهلها حتى الآن.

من مستهدفات هذا البحث أيضاً قراءة جديدة لمسيرة الفكر الفلسفى العقلى المثالى، واستقراء مصادره، ومزامنة حركة تطوره انطلاقاً من الخيال الأسطورى الذى يظن الكثيرون أنه يمثل مرحلة الوهم والعبث العقلى، مع أنه فى اعتقادنا يمثل القاعدة الأساسية للنهضة العقلية التى نعيشها اليوم. فقد بدأ هذا الوعى بالخيال الأسطورى، وهو ما يمكن أن يُقارن بما نسميه اليوم بأحلام اليقظة، وما هو مشتق فى الأصل من أحلام النوم التى تمثل فى طبيعتها التطلع إلى إشباع حاجات الإنسان المادية والعاطفية، والتى فى معظمها - كما نعلم - لعب العقل دوراً جوهرياً فى تحقيقها. وللإيمان بهذه الحقيقة (أى أهمية الخيال الأسطورى فى التاريخ)، على المرء أن يتساءل كيف أمكن للعقل البشرى أن يصل إلى ما وصل إليه فى مجال التكنولوجيا بدون شطحات الخيال

الأسطوري الممهد للابتكارات العلمية المعاصرة. ولن تصعب المقارنة في هذا الصدد. ففي عالم الأساطير وعالم الأديان نلاحظ كيف يُراقب إله الحرب من عل المعارك الطاحنة بين الجيوش، ويرصد تطورها بدقة متناهية. أما اليوم فهذه الأساطير تحولت إلى حقيقة بتطبيق العقل على الوجود، ودمج الخيال بالواقع. فإذا بأله الحرب اليوم قمر اصطناعي طواف يرصد المعارك وعدة الحرب وتجهيزاتها على ظهر الأرض وفي باطنها، وينقلها أولاً بأول إلى صانعيه، لنصرتهم على أعدائهم تماماً كما كانت تفعل آلهة الحرب عند اليونان.

إن آلهة الأساطير تطير جميعها بأشكال مختلفة. منها جسم حصان وأجنحة طائر ورأس إنسان مُدبر، تجوب الأرض كما يحلو لها. وكان تلك الصورة الأسطورية لذلك الإله رمز لتطلع الإنسان لمسابقة الزمن وتقليص أبعاده على حد سواء. وكان ما كان من أمرنا اليوم نطوف المساحات الشاسعة في ساعات محدودة. ونمخر عباب الفضاء لنهبط على كواكب أخرى في أيام معدودة. وكل ذلك بفضل تطبيق الخيال الأسطوري على عالم الواقع. وهذا - لعمري - نزر قليل جداً مما سيحققه العقل البشري في عالم المستحيل. فقد أصبح المستحيل غير مستحيل، وهو عالم الغد، ونحن مقبلون عليه لامحالة إذا ما نبذ الإنسان فكرة الحرب، وحشد طاقاته لبناء صروح السلام في عقول البشر - ولن يتم ذلك إلا بفضل الخيال العلمي، وقدرة العقل البشري صنيع الألوهية اللامتناهية لتبيان ذاته بدون حدود.

ثانياً: نشأة المثالية ومصادر ها :

المثالية كفلسفة، قديمة قدم التفكير الديني وهي مصدره إن لم تكن نابعة عنه. وقد استخدم مصطلح المثالية Idéalisme لأول مرة في القرن السابع عشر

عن طريق الفيلسوف الألماني لايبنتز Leibniz عندما أطلقه على فلسفة أفلاطون تمييزاً لها عن الفلسفة المادية. لكن المثالية فلسفة قديمة - كما أسلفنا القول - قدم التفكير الدينى عند الإنسان.

ومع ذلك ، فنشأة الفلسفة المثالية بمعانيها المتعارف عليها الآن ، ترجع فى اعتقادنا إلى ديانة المصريين القدماء . ومما يَرُجَحُ صدق هذا الرأى ، هو كون الفلسفة المثالية تقوم على فكرة الكلية العقلية . أى أن العقل الكلى هو منشأ الوجود والمعرفة . فمنه نشأ كل شىء وإليه يعود ، وكل شىء مرتبط به . هذا وفكرة الارتباط الوثيق بين الفلسفة المثالية وديانة قدماء المصريين تعتمد على الاتفاق بينهما فى الجوانب الأساسية التالية :

(1) الفلسفة المثالية فلسفة عقلية كلية لاتهتم بالجزئيات باعتبار هذه الجزئيات لاتمثل الحقيقة . وهذا هو صلب الديانة الفرعونية التى ترى فى حياتنا الدنيوية لحظة عابرة فى طريق الخلود .

(2) الفلسفة المثالية تقوم على فكرة العقل المطلق أو الله ، الذى نشأ منه كل شىء . وهذا ما دعت إليه ديانة المصريين . فالفرعون ظل الله على الأرض واهب الحياة وهو سالبها .

(3) الفلسفة المثالية لاتهتم بمظاهر الحياة وقشورها إلا من حيث هى وسيلة للترقى . والإنسان لا يحظى عند أفلاطون بجوار الألوهية إلا بترفعه عن المحسوس ودنس الدنيا ، والترقى فى سلم المعرفة والفضيلة المؤدى إلى حياة الكمال . وفى كل المذاهب المثالية لن يكون من نصيب الإنسان الكمال إلا ببناء نفسه بناءً يتوافق مع كمال الألوهية أى السير فى طريق الفضيلة ، والفضيلة هى المعرفة أو العلم . فالديانة المصرية سارت على نفس النهج . لم تعبأ بالحياة إلا عن حيث هى مرحلة استعداد للالتحاق

بعالم الألوهية . الأمر الذى جعل حضارة الفراعنة مكرسة فى جملتها لهذا الشأن، حتى أنها أصبحت حضارة معابد ومقابر .

(4) الفلسفة المثالية هدفها التعامل مع حقائق الأشياء الكامنة وراء المحسوس ، أى فى باطنه . الأمر الذى يجعلها تتفق مع العلم فى الهدف ، أى البحث عن القوانين الكلية الثابتة . وهذا هو النهج الذى سارت عليه الديانة الفرعونية سلوكياً ، فلم تتعارض مع العلم . الأمر الذى جعل لها شأناً عظيماً فى مجال كشف الحقائق العلمية فى المجالات المختلفة من رياضيات وطب وهندسة وصيدلة . . إلخ .

(5) الفلسفة المثالية فلسفة روحية ترى فى العقل أو النفس روحاً خالدة جاءت من الخلود وتعود إلى الخلود إما فى النعيم وإما فى الشقاء . لكن الفوز بالنعيم لا يكون إلا بالطهارة السلوكية ، وكمال المعرفة ، وترقى النفس باكتساب الفضيلة . وهذا هو صلب الديانة الفرعونية التى تجعل من الحياة فرصة لاكتساب الفضيلة ، عن طريق العمل الصالح ، والسلوك الحسن وهو السبيل الوحيد للإنسان للفوز بحياة النعيم الخالدة بعد الموت ، بجانب الآلهة والصدّيقين .

(6) الفلسفة المثالية دعوة إلى الكفاح ضد عالم المادة . عالم الظاهر الذى يُخفى عنا الحقيقة . ويُضلّلنا بتبايناته وتغييراته فى كل حين . تلك كانت غاية الديانة الفرعونية التى جعلت من فكرة الموت ، وفكرة البعث ، ويوم القيامة ، والحساب والجنة والنار كل همها فى الحياة ، ناهيك عن التناف العنصرى القديم حول المادة وسبر أغوارها ، والسيطرة على مكوناتها . الأمر الذى جعل هذا العقل أبرز العقول البشرية التى عرفناها حتى الآن فى التاريخ القديم .

(7) كانت الفلسفة المثالية - بما فيها من كنوز الخيال اللامتناه لتفسير أصل الكون، والبحث عن العلاقة بين مكوناته، والتأكيد على أن هناك حقائق ثابتة في الوجود - تُرسخ فكرة إمكانية معرفة هذه الحقائق أمام التيارات الانهزامية في تاريخ المعرفة . كل ذلك أبدع من خلاله الفلاسفة فكرة العلم . ورسخوا هيمنة الإنسان على جوانب لأُستهان بها من أسرار الطبيعة . فكان في ذلك قفزة للإنسان من الحياة الحسية العمياء إلى حياة تعقل الموجودات، وكشف العلاقة بينها وبين تطورها . أما الديانة الفرعونية فقد سارت في نفس الطريق قرناً طويلاً . ومنها جاءت أفكار الفلسفة المثالية في تصور الوجود والحقيقة الأولى ، وقصة الحياة والموت ، والسمو بفعل الفضيلة إلى حياة الخلود . هذا الخيال الغنى بصوره التجريدية ، جعل الفراعنة يؤمنون بأن ما وراء المادة من قوانين لا يمكن الوصول إليها إلا من خلال العقل الذي هو أفضل الوسائل للسيطرة على العالم المادى وتسخيرهِ للحياة الروحية . فكان الخيال العلمى الذى أبداع علوماً مختلفة لازالت آثارها ماثراً للدهشة حتى يومنا هذا .

هذا ومن أسباب انتشار الفلسفة المثالية عبر العصور ، كونها مدرسة لشرح فكرة الأديان السماوية بطريقة عقلية وغير مباشرة ، وخاصة ما جاء منها في فلسفة أفلاطون . فالمثالية الأفلاطونية تقوم بالدرجة الأولى على فكرة ثنائية الوجود (الروح أو العقل) والمادة . وتتحدث عن (العقل أو الروح أو النفس) الخالدة ، وفناء المادة أى انحلالها وفقدانها لصورتها الشكلية المعروفة بها . وكأن المثالية تريد أن تقول : إن المادة تبنى بشكلها ، لكن عنصر الخلود فيها هو جوهرها ، أى العقل أو القوانين التى تتحكم فى جزئياتها كما يقول العلم . وقد جاءت الفلسفة اليونانية امتداداً لحكمة الشرق ، وصدى فكرياً لها للتدليل

على صدق المثالية عند الشرقيين، وعلى رأسهم قدماء المصريين، فيما يتعلق بخلود النفس (العقل)، والإيمان بوجود عالم مثالي غير منظور تكتنز فيه حقائق عالم الحس.

ولما كانت هذه القضية، أى قضية صدق العالم المثالي، تعتبر من القضايا الرئيسية التى اعتبرها الفراعنة من المسلمات التى لا تحتاج إلى جدال، كان اهتمامهم الرئيسى بالمحسوسات أو الجزئيات التى تتعرض فى الغالب للشك، وذلك لمحاولة تنظيمها فى شكل كليات، أى تكثيفها فى صورة نظريات علمية حتى يمكن استخدامها فى دعم القضية الكبرى المسلم بها، وهى قضية عالم المثل، عالم الألوهية. وقد ذهب الفكر اليونانى على المسارين المثالى والمادى وإن استغرق المسار الأول (المثالى) لديه معظم عصوره، وانشغلت به أنبغ عقوله، بينما ظل المسار الثانى أى المادى يتخبط من عصر إلى عصر بسبب الشوفينية التى حلت بأتباعه، والقطعية التى جعلتهم ينظرون للمادة على أنها كتلة صلدة عديمة الحياة، ولم يستفيدوا من غزارة خيال المثالية إلا فى عصورنا المتأخرة أو ما يسمى بعصر العلم. وهكذا ظل هذا المسار فى مرحلة ما قبل عصر العلم مراوفاً دون أن يلحق بركب الفراعنة فى هذا المجال.

هذا الارتباك، يرجع على ما يبدو إلى التردد، والتلكؤ فى الإيمان بوجود حقيقة مبدئية يمكن الانطلاق منها للنيل من سلسلة الحقائق التى ينظمها نسق الكون اللامتناهى الأبعاد. هذا وسيظل ما وصل إليه العلم من قوانين ونظريات مدعاة للشك، وموطناً لأنية الزمان ما لم يرفع الفكر المعاصر رأسه إلى آفاق أبعد، ويكف عن النظر بين رجليه، ويرمى ببصره وبصيرته إلى الحقائق الكلية الثابتة، ليستلهم منها الصدق الأشمل، واليقين الأبعد مما يراه فى الجزئيات الغارقة فى الجزئية، مما يسمونه بالواقعية الساذجة.

(8) ولما كانت فكرة الأديان السماوية بذرة خير ونماء، فيها زاد للروح، وآفاق للعقل، كان من الحكمة بمكان إعداد التربة الثقافية لهذه البذرة حتى تضرب بجذورها فى الأرض، فيبقى أصلها ثابتاً وفرعها فى السماء. يستظل بها الإنسان هرباً من لفحة الجهل، وتكون له متدى علم، ولكل علم عليم. لذا كانت ديانة قدماء المصريين التى تبلورت منذ سبعة آلاف سنة أفضل تمهيد لديانات الوحي. تماماً كما مهدت المثالية اليونانية- خلال ثورة الشك التى اجتاحت القرن الخامس قبل الميلاد- لديانات الوحي اللاحقة لها.

ومن هنا وضعت المثالية الفرعونية العقل البشرى على مسار الفلسفة المثالية، وعلى مسار الأديان السماوية. فكان للمثالية عند قدماء المصريين السبق فى أنها:

* أول من تحدث عن حياتين: حياة الدنيا وحياة الآخرة. أى العالم المادى والعالم الميتافيزيقى. فحددت بذلك مفهوم طبيعة الإنسان القائمة على فكرة الروح والبدن.

* أول من تحدث عن فكرة البعث.

* أول من تحدث عن فكرة الميزان فى تقدير الحسنات والسيئات. وهى رمز لقضية العدل التى ظل الإنسان منشغلاً بها حتى اليوم.

* أول من تحدث عن فكرة العقاب والثواب، ومنها ظهرت فكرة القوانين الوضعية.

* أول من تحدث عن بلاء الجسد وخلود النفس.

* أول من تحدث عن فكرة الجنة والنار.

* أول من تردد فيما سيكون البعث بالجسد أم بالروح أم بكليهما معاً. الأمر الذى جعل أساليب الدفن تتباين عبر العصور الفرعونية من تقطيع للجسد، إلى الدفن بوضعية الجنين، إلى تحنيط الجثث.

(9) المثالية فلسفة روحية تؤكد على استقلالية الذات، وترفعها على المحسوس المبتذل. فكان لهذه النظرة أساس للعلم فيما بعد. كما تؤكد المثالية على أن كل ما فى جوانبتنا هو نور فطرى أصيل، كامن فىنا بطبيعتنا كمن النار فى الحجر الصوان، ولم نستقه من أى سلطة خارجية.

ثالثاً: دروب المثالية:

السؤال الذى يطرح نفسه بإلحاح فى مقدمة هذا البحث هو: ما هى المثالية؟ ومن هذا السؤال تنهال جملة من الأسئلة عن الفوارق بين المثالية والواقعية، والمثالية والروحية، والمثالية والمادية.

أشتقت كلمة مثالية من كلمة مثال *Idéal*. وهى تعنى فيما تعنيه النموذج. والمثال عادة ما يكون صورة فى منتهى الكمال للشيء أو الفعل. وقد استخدم هذا المصطلح لأول مرة - عن طريق الفيلسوف الألمانى لايبنتز *Leibniz* - كما أسلفنا القول- وكان ذلك خلال القرن السابع عشر الميلادى عندما أراد به تمييز فلسفة أفلاطون القائمة على عالم المثل عن تيار الفلسفات المادية الشائعة فى عصره.

وإذا ما انطلقنا بمناى عن الجدليات الكلاسيكية، والتحليلات التى خلقت من نفسها تيارات فكرية يجد المرء نفسه فيها منساقاً وراءها من حيث لا يدرى للانخراط فى متاهاتها، والدفاع عنها وكأنها عقائد أيديولوجية، أو مذاهب دينية يُحارب المرء من أجلها بتعصب مهما كانت الأسس القائمة عليها

متهالكة، ومصيرها للانهايار. أقول إذا ما انطلقنا بمنأى عن كل ذلك، وبكل بساطة يمكن تحديد مفهوم المثالية مبدئياً بأربعة أنواع: المثالية العملية، والمثالية النظرية، والمثالية التأملية، والمثالية الذاتية. ولكل من هذه الأشكال الثلاثة من المثالية فروع أخرى سنأتى على ذكرها فى حينها.

(المثالية العملية): L'idéalisme Pratique :

يستخدم هذا المفهوم عادة من أناس لاعلاقة لهم بالفكر الفلسفى أو حتى الثقافى، حيث غالباً ما يصف البعض إنساناً بأنه رجل مثالى. وهم يصفونه بذلك لأنه يحاول معالجة الأمور، أو النظر لبعض الأمور فى الواقع بشىء من الكمال أو الدقة، فى الوقت الذى اعتاد فيه الناس التعامل مع هذه القضايا إما بسطحية مبالغ فيها، وإما بما تمليه عليهم ظروف البيئة الاجتماعية المحيطة بهم. وهى ظروف لا تتطلب فى الغالب التدقيق فى تنفيذ الأمور طالما أن الحياة فى معظمها تسير على منوال اللامبالاة، والغش والخديعة.

فالمثالى فى هذه البيئة إنسان غير مرغوب فيه، وغير مرغوب فى تحليلاته لأنها لا تحقق من الناحية العملية نتائج نفعية على الأمد القريب. فالمثالية هنا تساوى اللاواقعية، لأنها تتعامل مع الأحداث بأقيسة منطقية لم يعد يفهمها الناس. ويقواعد أخلاقية لم يعبأ بها الكثيرون. وهنا يُصبح المثالى فى نظر الآخرين رجلاً شاذاً، بل مشاراً للسخرية والتهكم. فهو أشبه بالعالم فى مجتمع الجهلاء المتعنتين، وبالشريف بين زمرة من اللصوص والمحتالين، وبالعفيف بين نفر من الطامعين الجشعين المفرطين فى الأثرة على حساب الإيثار. فعندما تنحط القيم، ويتفشى الفساد، ويألف المجتمع شيئاً فشيئاً القيم السلبية الجديدة، وبعد أن يجد الفرد نفسه منساقاً بدافع الحاجة تارة، وبروح

الجماعة تارة أخرى إلى الانخراط في نمطية سلوك الآخرين ، والتعامل معهم بما تعارفوا عليه في حياتهم اليومية ، هنا لا يبقى من الناس سوى نزر قليل يشذ عن روح المجتمع الجديد بتمسكهم بالقيم الكلاسيكية القائمة على التأمل والتمحيص في دقائق الأمور ، والتشبث بروح الفضيلة التي تجاوزها زمنهم . وهنا يُنظر إليهم على أنهم شواذ ، أو غريبو الأطوار ، أو مثاليون . فهم غير واقعيين في وقت خلع فيه المجتمع في غاليته ثوب الحشمة ، وارتدى فيه هندام التبرج والتحلل من القيم المثلى التي على رأسها الضرب عرض الحائط بكل ما يُخالف الممارسات الحياتية اليومية ، حتى ولو كانت تلك المخالفات تمثل الحق الضئيل في غمرة حشد من الباطل .

هذا النوع من المثالية العملية يوصف بالمثالية الأخلاقية *Idéalisme Ethique* . وفي هذا المسار من المثالية يُحاول الفرد تحقيق المثال عملياً بتجسيده في أرض الواقع . وبالتالي تختفى المثالية فيه على اعتبار أنها استحالت إلى الواقع . لكن المثالى هنا قد يتناقض مع نفسه عند شروعه في تحقيقه المثال . فقد يلجأ إلى استخدام وسائل تتناقض مع الغايات التي تحددها مثاليته . وهنا تدخل المثالية الأخلاقية في إطار المثالية السايكولوجية ، التي تجعل من ضرورة تحقيق المثال الواقع ضرورة اللجوء إلى العنف من أجل إزاحة واقع مُحترق ومقيت . وقد أشار هيجل في هذا الشأن إلى العلاقة بين الرعب والفضيلة في مجال الثورة الفرنسية .

هنا لا يمكن تحقيق المثال في الواقع ، إلا بالضغط العملي على الواقع لتغييره وفقاً لقوانينه الخاصة . وهو أمر قد يُعطى تبريراً لإرهاب الدولة أو الأفراد من أجل فرض آرائهم . لهذا السبب يصعب على المثالى الذى حقق مثاله أو شرع في تحقيقه في الواقع ، العودة عن هذا الواقع . على اعتبار أنه قد

أصبح أسيراً لشقاء الضمير الدافع إلى التزام أخلاقي نحو هذا الواقع . ومن هنا تنشأ عند الفرد أو الزمرة التشبثية فكرة الهيمنة على السلطة بالأساليب التي تتولد عنها مفاهيم الدكتاتورية والاستبداد في عالم السياسة .

من هذا الموقع لاتقتنع المثالية الأخلاقية عادة بفشلها . بل ترجع هذا الفشل إلى الظروف المناهضة لتحقيق مثالها في أرض الواقع . هذا الإلحاح على عدم تقبل الهزيمة يولد بالضرورة قمعاً للظروف المحيطة متمثلة في أفراد المجتمع . فينشأ عن هذا الإرهاب ، إرهاب آخر في صورة مثالية ، يسعى أتباعه إلى تحقيق مثالهم في أرض الواقع بأساليب لم يعد غيرها سبيلاً لتغيير الواقع وتحقيق المثال . من هنا يتضح لنا أن المثالية الأخلاقية كغيرها من المثاليات ، ليست ضرباً من البعث ، أو الترفع عن الواقع أو نكرانه بقدر ما هي ثورة عارمة لتغيير هذا الواقع ، حتى لو استدعى أمر الوصول إلى هذه الغاية ، استخدام وسائل تتنافى مع طابع المثالية .

وقد يتحول سلوك الفرد الشاذ في نظر مجتمعه إلى مثالية نفسية (سايكولوجية) , *Idéalisme psychologique* ، عندما يضعف المرء أمام الآخرين في الدفاع عن مبادئه ، مفضلاً الانطواء على نفسه . والتقوقع في إحدى زوايا المجتمع مستمتعاً بقيمه الخاصة ، التي لم يُشاطره فيها أحد . محاوراً نفسه بحرية مطلقة في عالم الرومانسية . وهنا يبقى الإنسان في حالة من الاغتراب المرغوب فيه بعيداً عن جحيم الآخرين ، مع أنه الآخرين عملياً مع أهله وذويه . وهذه الحياة الداخلية الخاصة ، تُمثل للإنسان قمة الحرية ، وإن كانت حرية سلبية بمعنى الكلمة . وفي هذا المقام ، تقوم المثالية النفسية على رفض الواقع غير المنطقي لصالح عالم الأفكار الفاضلة ، إنها مثالية الذات . ومع ذلك فعالم الأفكار في هذا النوع من المثالية ، يُمثل بالنسبة للمغترب ما يمكن أن

يسمى بالواقعية الجوانبية المطلقة . لكن هذا النوع الأخير تتراكم نقائصه .
وسلبياته شيئاً فشيئاً فيتهاوى مشروعه بعد حين . أما أسباب هذا الانهيار
فتكمن فى كون واقع الجوانبية الذى يتعامل معه الفرد ، لايمثل سوى لحظة
واحدة من جملة الواقع العملى ، الذى بقى كما هو بدون تغيير إن لم يكن قد
قويت شوكتة بفضل التعامل معه بأساليب الوهم .

وقد تنشأ من المثالية النفسية السالفة الذكر مثالية أصولية . فعندما يفشل
الفرد أو الزمرة فى التعامل مع حياة الواقع المفروض من قبل الآخرين بروح من
التعنت ، واستهجان رأى القلة ، أو حتى السماح لهم بحرية التعبير ، ينشأ فى
هذه الحالة ما يمكن أن نسميه بالمثالية الأصولية . وهى مثالية نفسية تتفوق فى
حذر من الواقع دون أن تنفصل عنه . وفى الوقت الذى تحرص فيه هذه المثالية
على احترام وتمجيد الأفكار المثالية والفضيلة كما تبدو لها ، تعمل عملياً بدون
هواده على تقويض السلطة ، وفرض مثلها التى لم يعبأ الواقع الاجتماعى بها
فى ظل ظروف معينة . ومن هنا تتحقق مقولة هيراقليطس «من النقيض يخرج
النقيض» .

وقد ينشأ أيضاً عن المثالية النفسية مثالية فنية *Idéalisme Artistique* ،
وهى تتمثل فى اتجاه الفرد المنتقد للواقع إلى إبراز قدراته ومواهبه الفنية فى
مجالات الفن المختلفة ، كالشعر ، والموسيقى ، والفن التشكيلى . وهذا
السلوك فيه تعبير عن الرغبة فى تحسين أو نقد الواقع بطرق سلمية ، وإن كانت
لاتخلو فى بعض الأحيان من النقد اللاذع غير المباشر لواقع المجتمع . إنه تعبير
فى جملته عن الشعور بالنقص فى الواقع لا يراه الناس بسبب غموضه أو
سريته ، أو بسبب عدم ملاحظة الآخرين له لانشغالهم بالحياة العامة دون
التدقيق فى صغائر الأحداث . هنا تبرز المثالية الفنية لتضخيم هذه النقائص ، أو

العيوب، أو استبدالها من أجل إظهار الواقع فى صورته المثالية المتكاملة . ويتضح هذا الأمر فى الرسم الكاريكاتيرى أو حتى الرسم التشكيلى . ولهذا يُصبح المشروع الفنى نفيًا للواقع المشوه، من أجل استبداله بواقع مثالى . ومن هذه الزاوية يمكن الحديث عن المثالية الفنية .

إذاً يمكن القول : إن كل فن بما فيه ذلك الفن الذى يُطلق عليه الفن الواقعى هو فن مثالى بدافع نشأته ونتيجته . والسبب البسيط فى ذلك ، هو أن نشأة هذا الفن المسمى فناً واقعياً لم تكن بطبيعتها إلا بدافع واحد ، وهو إقامة الدليل على نقص فى الموضوع المعنى ، أو محاكاته بطريقة تُثير الإعجاب . وهنا يفقد كل من الحُسن والقُبْح معناه المتعارف عليه ، ويلتقيان فى غريزة الإعجاب . فالصورة التى تُجسد بمنتهى الدقة ، وبتناسب لامتناه فى مزج الألوان قرداً على سبيل المثال ، نجدتها تُثير الإعجاب عند كثير من الناس ، تماماً كما تُثيره عندهم صورة أخرى لحسناء أو رجل وسيم . ومع الفارق طبعاً فى أبعاد الإعجاب وخلفياته إلا أنه ينصب فى النهاية فى الإعجاب بقدرات الفنان .

ومن ثم يكن القول : إن الفن تجسيد لأفكار ما . ولهذا لا يوجد فى مبدأ الفن وفى غايته فن واقعى . «الفن يبدو كالفلك الذى تظهر فيه الذاتية Subjectivité بكامل حريتها ، مُتحررة من كل القيود والقواعد التى تربطها بالواقع . إنه فى النهاية فلك الخيال الإبداعى . ولهذا فالمثالية الفنية شأنها فى ذلك شأن المثالية بصفة عامة ، ليست سوى إرادة لنفى الواقع فى عمل ما . غير أن هذه الإرادة ليست على الإطلاق إرادة الفن قبل أن يغترب فى عمل تطبيقى يُمثل إظهاراً يقينياً للواقعية» .

قد يكتسب مصطلح المثالية مفهوماً أرقى عند عامة الناس تحدده فى الغالب درجة رقى المجتمع ، وتطوره الأخلاقى والثقافى ووفقاً لمعايير

اجتماعية يحترمها الناس ، وقوانين يتساوى أمامها الجميع فى الحقوق والواجبات مساواة نسبية يستحق فيها الفرد ماله وما عليه وفقاً لإمكانياته الإنتاجية ، ومواهبه ، وقدراته التى تميزه عن الآخرين . وفى هذه المرحلة من حياة المجتمع ، يجد الفرد نفسه مستظلاً بمظلة المجتمع العادل ، الذى تقوم فيه المنافسة الشريفة وفقاً لقوانين عادلة . وهنا يتخلص الفرد بإرادته من كثير من العادات السيئة ، وعلى رأسها رذيلة الحسد التى منشأها فى الغالب شعور الفرد بأن الآخرين يحصلون على نعمتهم بدون وجه حق . والمثالية فى هذه البيئة العادلة تعنى عند عامة الناس ، القدوة أو النموذج المثير لإعجاب الآخرين ، والدافع للاقتداء به وفقاً للمعايير الاجتماعية ، والقيم الأخلاقية فى ظل القوانين المعمول بها . ومن هنا تكتسب المثالية مفهومها الأقرب للمفهوم الفلسفى . فالإنسان المثالى رجلاً كان أم امرأة ، يثير إعجاب الناس واحترامهم ، بدلاً من سخريتهم . ويتمنى الآخرون على الأقل - إن لم يسعوا لتجسيد هذا التمنى - أن يكونوا مثله فى تعامله مع أحداث الحياة . وهم فى ذلك راغبون عن حسن نية بلوغ درجات أرقى فى سلم الكمال .

(المثالية النظرية): Idéalisme Théorique :

المثالية النظرية هى التفكير الفلسفى بمعنى الكلمة . وكل فلسفة هى مثالية بما فيها تلك التى يُطلق عليها الفلسفة الواقعية ، لأن المثالية ليست محتوى أو نظرية فلسفية خاصة ، وإنما هى تعبير عن الصورة أو التطبيق الكلى الذى يطرح نفسه فى عملية تكوين الوجود الواقعى . فالفلسفة الواقعية لا يمكن أن تخلو من المثالية . لأن التفكير الواقعى يبدأ بالتفكير المجرد لتخيل العلاقة بين الشئ وغيره من ناحية ، ولإدراك العلاقة الداخلية التى تترابط بها جزئيات الشئ أو الأحداث من ناحية أخرى . وعليه فالمثالية النظرية تُعبر عن مسيرة يتنقل فيها

الفكر من لحظة واقعية إلى أخرى مثالية، والعكس بدون انقطاع.

ويمكن القول: إن المثالية النظرية تمر في تاريخها بثلاث لحظات:

- * مرحلة المثالية الأنطولوجية أى الوجودية *Idéalisme Ontologique*
- * مرحلة المثالية الذاتية *Idéalisme Gnoséologique Ousubjectif*
- * مرحلة المثالية التأملية *Idéalisme Speculatif ou Absolu*

1- (المثالية الأنطولوجية دى الوجودية):

المثالية الأنطولوجية هى التى توحد بين الفكر والوجود، فى الوقت الذى تميز فيه بين وجود الفكر عن فكر الوجود. وتعتبر الفلسفة الأفلاطونية *Platonisme* أفضل ما يُمثل المثالية الوجودية، لأنها ترفض إعطاء صفة الوجود الحقيقى للواقع الحسى. ولأن الوجود الحقيقى لديها هو الوجود الجوانى لذات الفكرة، أو بالأحرى وجود عالم الأفكار. فالوجود لا يمكن له أن يكون موضوعاً للفكر طالما أنه يُمثل وجود الواحد *L'UN* وفقاً لتصور *بارمنيدس*. بينما يمكن له أن يكون موضوعاً للفكر إذا مثل الوحدة المتعينة المختلفة فى ذاتها عن طريق فكره الخاص، وهذا الفكر الخاص هو الذى يؤسس على سبيل المثال العلاقات المنتظمة التى كان أفلاطون قد قام بتحليلها فى محاوره السوفسطائى بين مثاليات الوجود والسكون والحركة.

من هنا يتضح أن الفكرة *Idée* حاضرة فى المثالية الأفلاطونية كاختلاف، ليس فقط بماهيتها بل بوجودها أيضاً. تماماً كما تشير الواقعية الأرسطوطاليسية إلى الواقع التجريبي، مع التأكيد على مشاركة العالم الحسى فى العالم العقلى. وحيث لا يمكن للواقع الحسى أن يتقهقر إلى مجرد عدم فى المثالية. ومع ذلك فكثير من المشاكل تواجه فلسفة الوجود الأفلاطونية التى تحاول أن

تقيم ومثلاً في السماء تقابل الأشياء الحسية بدون معرفة كيفية الالتقاء بين المثال وموجوده الحسى . وهذا ما يسمى فى الفلسفة الأفلاطونية بمشكلة المشاركة فعندما يعتبر أفلاطون «الفكرة» *idée* كائناً أصلياً مستقلاً، ومتميزاً عن الموجود الواقعى الحسى الذى يقابله، يصعب فى هذه الحالة تصور الكيفية التى يتم بها التقاء هذين الموجودين المتناقضين . إذ أن تعالى الفكرة بالنسبة لفكرتنا عنها، تُثير مشكلة المشاركة، أو مشكلة إمكانية المعرفة . المهم أن أفلاطون حاول فى محاورة طيماوس، توضيح العلاقة الغامضة بين عالم المثل، عالم الألوهية وعالم الحس، وذلك عن طريق رواياته الخيالية الميثولوجية الخاصة بخلق العالم وكائناته . وخروج الكائنات المحسوسة من الفكرة المطلقة، الفكرة الخالصة، أى الله .

2- (المثالية الذاتية) *L'idéalisme Enoséologique Subjectif* :

نسبية القضية المثالية وحدودها، مقارنة بالقضية الواقعية فى المحتوى الغامض للمثالية الوجودية، نجدتها واضحة (أى النسبية) لدى الفلاسفة الذين يعرفون الوجود جيداً بصفته المطلقة، وهى الله كذاتية بحتة، أو فكر أو عقل . لكن هؤلاء الفلاسفة يؤكدون أيضاً على صفة تعالى *Transcendence* حقيقة هذا الفكر، والحقيقة المتناهية الصادرة عنه مقارنة بالفكر المتناهى العام أو الفلسفى . إن هذه الرؤية تمثل جيداً حالة فلاسفة اللاهوت . وخاصة عقلانىي القرن السابع عشر .

أما حالة الكوجيتو الديكارتى، فهى أفضل ما يوضح لنا تجاوب المثالية الذاتية مع التفكير العملى الناتج عن مضمون التأمل الفلسفى . فعبارة «أنا أفكر» *je pense*، التى يُمثل فيها الوجود أول حقيقة متعارف عليها، فهى تطرح

نفسها كعنصر عقلي لمن يقوم بهذه العملية، أى عملية التفكير وفى إطار التفكير الفلسفى أيضاً. ومن هنا تبحث الفلسفة عن أساس الوجود المعروف من حيث هو وجود معروف، وفى إطار المعرفة ذاتها. وهنا يتحول فكر الوجود إلى نظرية معرفة فى الوجود. ولذا يمكن أن يُطلق على الفلسفة فى هذه الحالة اسم المثالية الذاتية. لكن إخراج هذه الفلسفة الأخيرة من إطارها لا يمكن أن يتم إلا عن طريق الفلسفة الاستشرافية Transcendental

يعتقد محللو الفلسفة أن الفلسفة الديكارتية Le Cartésianism، يمكن اعتبارها فلسفة مثالية انطلاقاً من فكرة الكوجيتو التى اعتبر فيها ديكارت الفكر أول حقيقة فاضت عنها بقية الحقائق. وهى فلسفة مثالية لأن الوجود لم يكن مسلماً به عند ديكارت إلا بالقدر الذى وجد فيه عقل يتعقله كحقيقة. هذا بجانب أن كل ما يعرفه المرء عند ديكارت فى الحقيقة عبارة عن فكرة فى العقل. ومع ذلك، فالفكر الذى يعتبر الوجود عبارة عن وقائع Représentations كما هو الحال فى الفلسفة الديكارتية، هو فى النهاية فلسفة واقعية. وديكارت لا يؤكد فقط على وجود الله من خلال هذا الفكر، بل إنه يؤكد أيضاً على وجود العالم المادى بجانب الفكر وإن كانت الأسبقية فى الوجود لهذا الأخير.

ويبدو أن هذه الواقعية الديكارتية قد فرضت نفسها من حيث إن الكوجيتو «أنا أفكر» كشيء يقوم بالتفكير، جعل من الممكن للفكرة l'idée التى هى موضوع المعرفة أن تكون أداة للمعرفة أيضاً وذلك جرياً على تقليد الفلسفة الواقعية. ومع ذلك، فلا بد لنا من أن نسلم بأن تحليل الفلسفة الذاتية المنصب على معرفة الوجود ينساق أيضاً على تحليل وجود للوجود، وخاصة فيما يتعلق بوجود المعرفة، هذا التداخل المريب بين الفلسفة الذاتية، والفلسفة

الواقعية يُظهر لنا حقيقة واحدة، إنها تسليم كل منهما بوجود جوهر جسماني،
وبوجود وحدة جوهرية بينه وبين الجوهر المفكر .

وقد اتخذت المثالية الذاتية شكلاً متطرفاً عند باركلي Berkeley . ليس
فقط لأن هذا الفيلسوف قد أنكر في كتابه اللامادية Immaterialisme وجود
عالم خارجي مستقل عن الذات، بل لأنه كرس كل جهده من أجل التأكيد
على أهمية الذات أولاً كمصدر للأفكار . وأهمية الأفكار ثانياً كمصدر للعالم
الخارجي . الأمر الذي جعل من هذه الفلسفة فلسفة مثالية ذاتية أو لا مادية .

وكلمة «وجود» Existence عند باركلي تعني المدرك . أو ما نسميه عادة
«أشياء» وهي نفسها الأفكار . وإذا كنا قد تعودنا أن نضع عن طريق التفكير
الأشياء خارج أفكارنا ، بهذا لأننا عن طريق هذه العملية نحاول شرح وجود
تعيينات كلية Determinations Universelles في أفكارنا للآخرين . فالامتداد
على سبيل المثال، نعتقد أنه متميز عن التعينات الحسية مع أنه مرتبط في الواقع
باللون على سبيل المثال . وهذا يعني أن التجربة التي نعيشها لا تسمح لنا بأن
نقيم تمييزاً بين الامتداد واللون في الشيء . فالامتداد في الشيء ملون، واللون
في نفس الشيء ممتد .

هذه الواقعية - إذا صح التعبير - التي نشاهدها في فلسفة باركلي المفرطة
في الذاتية هدفها الأول إنكار وجود الأفكار المجردة في الواقع وعلى رأسها
فكرة الجوهر المادي الذي قال به رجال العصور الوسطى . ثم التأكيد على
الأفكار التي لا أهمية لها سوى أنها رموز لغوية للإشارة إلى أفكار معينة .
وعليه فإن النظرية الواقعية لسلبية الموضوع العارف عند باركلي هي الله الذي
يتحدث إلينا عن طريق أفكارنا .

ومن الحق القول : إن ذاتية باركلي التي يفسرها الكثيرون بالنظر المبالغ

فيه ، والتي يعتقد البعض أنها لا تؤمن بوجود الأشياء خارج ذواتنا ، هي بالرغم من كل ذلك ، وفي بعض جوانبها فلسفة واقعية . والدليل الواضح على أن هذا الفيلسوف لا ينكر صراحة وجود الأشياء المادية في الخارج . هو إقراره بوجودها لكنه ينفي عنها صفة المادية . والسبب الأول في ذلك هو أن وجود هذه الأشياء الخارجية منبعث ومعتمد على ذواتنا . والسبب الثاني في لاماديتها ، هو أنها غير قائمة بذاتها . إذ أن وجودها معتمد نهائياً على وجود الذات . وقد علق بعض ممن اعتادوا على التفكير الحسي الضيق بسخرية بقولهم : هذا يعنى أننا إن لم نوجد ، لن تُوجد الأشياء الخارجية . وهذا سؤال أنطولوجى جدير بالاعتبار . لكن باركلى نبه هؤلاء الفضوليين إلى أن ذاتنا انحدرت عن ذات الله . فإذا زالت ذواتنا بقيت ذات الله أزلية أبدية ، مُعتمد عليها كل شىء .

يبقى القول : إن مثالية باركلى الذاتية كانت قد قدمت لمستقبل الفلسفة والعلم مزيتين لا يمكن إنكارهما . أولها : نقده الحاد لفكرة الأفكار المجردة . وهى كما نعلم كانت (أى الأفكار المجردة أو الكليات) الشغل الشاغل لفلسفة العصور الوسطى . والغريب فى الأمر هو أن باركلى لكى يُثبت عدم تجريد هذه الأفكار ، كان قد دلل على ارتباطها بالواقع المادى . فالصفات الأولية كالصفات الثانوية على سبيل المثال جميعها مرتبطة بالأشياء المادية ، وليس كما يزعم جون لوك من أن الثانوية منها لا علاقة لها بالأشياء . واعتقد البعض أن باركلى قد وقع فى مأزق منطقى . إذ كيف يتسنى له نفي الأفكار المجردة بربطها بالعالم المادى ، فى الوقت الذى يدعو فيه إلى نكران الوجود المادى فى الخارج . لكن باركلى يفاجئ الجميع بقوله : إن الأشياء فى الخارج تنبعث من ذواتنا ، وبالتالي فهى ذاتية . أما المزية الثانية : فهى نقده اللاذع ، والمنطقى لفكرة العلية باعتبارها كبرى الأفكار المجردة . الجديرة بالنقد على حد تعبيره .

وخلاصة نقد باركلى لفكرة العلية التى يقوم عليها يقين العلم الطبيعى ، والقائلة إن لكل معلول علة بالضرورة هى فكرة خاطئة والسبب الأول والأخير فى بطلانها هو أن الله هو العلة الأولى والأخيرة لكل حدث . هذا الأمر أعاد من جديد الشك فى يقينية العلم . وهى قضية قد أعجب بها فيما بعد ديفيد هيوم . فأثار بها ما يُسمى بأزمة السببية فى العلوم الطبيعية . والجدير بالذكر أن هيوم قد تأثر تأثراً بالغاً بباركلى فى هذا الجانب . ونقل تأثيره إلى إيما نويل كانت بعده عن طريق نقد فكرة السببية . الأمر الذى جعل هذا الأخير يُصرح فى كتابه «مقدمة لكل ميتافيزيقا مستقبلية» قائلاً : «إن هيوم أيقظنى من سباتى العميق» .

المثالية الكانتية L'idéalisme KANTIEN : تمثل نقلة من المثالية الذاتية إلى المثالية الواقعية . وهى تمهد لظهور المثالية التأملية أى مثالية هيجل المطلقة . وقد أُطلق على مثالية كانت Kavt عدة تسميات . منها المثالية المتعالية Transcendental ، بالرغم من أن كانت نفسه لا يُجسد هذه التسمية ، لأنه يؤمن بأن فلسفته فلسفة واقعية فى بعض من جوانبها . وقد أُطلق عليها أيضاً اسم الفلسفة النقدية ، لأن معظم مؤلفات هذا الفيلسوف تحمل فكرة النقد، إما صراحة فى عناوينها ، وإما ضمناً فى موضوعاتها . ومن هذه المؤلفات على سبيل المثال : «نقد العقل المحض» ، وهو محاولة لنقد قوانين العقل أى مبادئ العلم . ثم كتاب «نقد العقل العملى» أى نقد مبادئ الأخلاق . ثم كتاب «نقد ملكة الحكم» ، وهو محاولة فى نقد المبادئ التى يقوم عليها الذوق .

هذا وتتضح المثالية الكانتية من خلال المؤلفات الآتية الذكر، فى الموضوع الرئيسى الذى تشغل به هذه الفلسفة ، وهو الإجابة عن السؤال التالى : كيف يمكن أن تكون معرفة موضوع الوجود ممكنة ؟ . وفى سبيل الإجابة عن هذا السؤال ، بدأ كانت فيلسوفاً مثالياً ذاتياً . فقد كرس دراسته

الأولية فى البحث فى أداة المعرفة ذاتها وهى العقل . وكأنه يريد من ذلك أن يستفيد من حكمة سقراط القائلة : «إعرف نفسك» ، وبذلك ارتدت المعرفة على أدواتها للتأكد من صلاحية هذه الأداة ، فكانت دراسته النقدية للعقل مجرد دراسة وحيدة من نوعها . ومع هذا فتلك المثالية الذاتية لم تُهمل فى الحقيقة المعرفة الموضوعية التى لا بد أن تنصب عليها فى النهاية المعرفة الذاتية ، والتى بدونها تكون هذه الأخيرة جوفاء لامتعى لها .

وللرد على السؤال الأنف الذكر ، (هل معرفة الشىء الموجود ممكنة؟) كانت إجابة كانت إيجابية . إن معرفة الشىء ممكنة لسبب واحد ، وهو أن الشىء لم يكن شيئاً إلا باعتبارها موضوعاً للمعرفة . «إن شروط إمكانية الخبرة بصفة عامة ، هى شروط إمكانية مواضيع التجربة» . وهذا هو وجه الذاتية الذى يُمثل عقل الموضوعية . فالذاتية فى عبارة كانت الأنفة الذكر تبرز وظيفة الموضوعية Objectivation أى الوجود نفسه . لكن «الذاتية» Subjectivité لا تستطيع أن تأتى بتفاصيل الطابع المزدوج للموضوع المعروف - أى بتعالیه كموضوع ، وبتلازمه الفطرى كموضوع معروف - إلا لأنها (أى الذاتية) تكتسب صفة الازدواجية : أى الذات Conscience الطارحة للموضوع ، وهى الذات من حيث هى متعالية Transcendental ، والذات التى تختبر نفسها كمستقبل للموضوع وهى الذات من حيث هى تجريبية » . وهنا يظهر للتفكير الفلسفى التشابه التام بين المواضيع المعرفة المنصبة عليها . إذ أن هذه المعرفة ليست سوى تعيينات لهذه المواضيع .

ومن الجدير بالاعتبار أن طرح الفلسفة الكانتية لعنصرى الفضاء والزمن كشرطين لتنوع مادة المعرفة هو نوع من المثالية الذاتية المغلفة بالموضوعية . فالزمن ذاتى والفضاء موضوعى . هذا بجانب أن تمثل الأشياء ليس وجوداً

لذاتها بل هو وجود من أجلنا من حيث ظهورها أمامنا كظواهر. ومن الملاحظ أيضاً أن وصف كانت للوجود هو وصف قريب جداً من تحليلات باركلي الآنف الذكر. لأن المثالية الاستشراعية الكانتية في هذا الموضوع ليست سوى تصور للوجود تكون المواضيع المطروحة فيه هي إدراكاتنا الموضوعية لهذه المواضيع، الأمر الذي يجعل الشكل الفضائي الذي استقبلناها من خلاله يمثل الجانب الخارجى للذات Le Moi التى تتشكل هى نفسها فى صورة موضوع تجريبى معين، من هنا نلاحظ كيف تقيم فلسفة كانت المثالية الشرفية كواقعية تجريبية.

هنا نرى كانت على خلاف نسبي - كما نعتقد- مع قطعية ديكرات وباركلي. فالمواضيع من حيث هى معطيات مطروحة، ليست فى اعتقاد كانت مواضيع واقعية بمعنى الكلمة إلا بعد تدخل العقل بمقولاته لتوحيد تبايناتها الفضائية الزمنية. وخلق عالم تفرض وحدته وكيته نفسها على الذاتية من حيث هي (أنا) تجريبية *Moi émpirique*. وهنا تظهر المثالية الذاتية عند كانت، كعقل مدبر للواقعية الموضوعية. فهو مدبرها لأن لديه مقولات قبلية تستقبل المادة الآتية من الخارج فى حالة من الفوضى، فتضعها فى هيئتها الظواهرية المعروفة لدينا بشكلها وقوانينها، وهنا يتبادر إلى أذهاننا فكرة خلق العالم من مادة مسبقة كما يتصورها بعض الفلاسفة. فالعقل هو الله، ينظم بإرادته مادة العالم التى كانت فى حالة من العمى والفوضى، فيحيلها إلى كائنات لكل منها صفاتها وخصائصها. (العقل = الله . المقولات = إرادة الله . المادة الخام = الأشياء الحسية).

صفوة القول: المثالية عند كانت حركة دائرية. مثالية ذاتية يتولد عنها واقعية شرفية. على اعتبار أن الفكر عند كانت يميز فى ذاته بين إرادة العقل

الحرية، وعملية استقباله للحسيات. هذه العملية المزدوجة، تطرح عند كانت افتراضاً لحالة وجود محايدة لا تنتمي للعقل ولا للمادة الخام. هذه الحالة هي ما يسميه كانت «الشيء في ذاته» *La chose en soi* الذى يزود عالم الحس بالمادة الخام، أى مادة الظواهر غير المشكلة. التى لاعلاقة للعقل بها. ويعتقد كانت أن «الشيء في ذاته» غير قابل للمعرفة. لكنه هو الفاعل الأسمى لعملية خلق المعرفة وموضوعها (أى الشيء الحسى). وهذه العملية تتم فى عنصر آخر غيره، أى فى عنصر الوجود. فى هذه العملية (عملية صدور الشيء ومعرفة) من الشيء فى ذاته إلى عالم العقل والحس، نجد «الشيء فى ذاته» يميز نفسه كشيء فى ذاته «ذاتى» *Chose en soi subjective* عن كونه شيئاً فى ذاته موضوعياً *Chose en soi objective*. ويهكذا التناقض الداخلى تبرك هذه الواقعية للوجود، مثالية الوجود. وهى المثالية التى استخدمها فيشته *Fichte* ومن جاءوا بعده لإلغاء نقيضها، سواء بتأويلها تأويلاً يقترب من عقلية كانت نفسه، أو كما فعل فيشته بإبطال أى تأويل لها ناتج عن تحريفات لكتابات كانت تتعارض مع روح الفلسفة الكانتية، أى المثالية الذاتية *L'idéalisme "Gnosoélogique"* (*).

ذهب كانت عام 1804م بعد أن ترك كنزاً من المؤلفات، ومذهباً فلسفياً كان له أكبر التأثير على بنى عصره ومن جاؤا بعدهم. وخاصة فلاسفة المثالية الألمانية أى فيشته وشيلنج وهيغل.

ففيشته الذى عرف عنه أنه إنسان عملى، وذو فعالية ديناميكية، قد اختلط أمره فى بداية حياته الفكرية بالفلسفة الكانتية، حتى التبس الأمر على

(*) راجع تحليلات برنارد بورجوا للفلسفة المثالية فى الموسوعة العالمية الفرنسية

ENcyclopaedia Universalis TX P.751.

قراء كانت ، فاعتقدوا أن كتاب «بحث نقدى لكل وحى» الذى نشر بدون اسم مؤلفه هو من مؤلفات كانت بسبب التشابه فى الأفكار ، ومحاولة فيشته تطبيق مذهب كانت فى الدين من خلال هذا الكتاب . وظل هذا الاعتقاد عند القراء حتى أعلن كانت نفسه ، أن هذا الكتاب من تأليف فيشته^(*) .

قام فيشته فى مطلع حياته الفلسفية بشرح مسألة الشئ فى ذاته عند كانت . وهى المسألة التى يجمع النقاد على أنها الجانب الضعيف فى فلسفة كانت . فإذا كان موضوع المعرفة ينتج عما يسمى «بالشئ فى ذاته» غير القابل للمعرفة ، فهذا يعنى أن هناك حدوداً للمعرفة يصعب تجاوزها . وبالتالي يكون كانت قد وضع حدوداً للعقل البشرى .

يعتقد فيشته فى هذه المسألة أن العقل المجرد *La Raison pure* ينعكس فى صورة تأمل على العقل العام . وهو فى ذلك ينتقل من فكرة عن الوجود ، لابد للعقل من أن يتعللها لتوضيح ذاته وحدوده كعقل . وحدود العقل هنا تتمثل فى كونه لا يستطيع أن يتعرف على الشئ إلا بالقدر الذى تستقبل فيه مقولاته محتوى معيناً من المادة الحسية . وهذا يتضمن الشعور الذاتى للعقل اللامتناه الذى يتولد عنه المحتوى كمادة وكشكل لمعرفته . هذا العقل الحدسى ، أو الحدس العقلى للموضوع ، لا يكون عادة حسياً خالصاً ولا عقلياً محضاً ولا يمكن تفسيره بالعقل البشرى إلا «كنومين» *Noumène* . وبختصار ، فالشئ فى ذاته هو نوع من «التحديد الذاتى يظهر فى صورة اللامحدودية . ويوحى بالذات المطلقة تماماً كالذاتية الواعية للفلسفة الشرفية» .

لقد تأثر فيشته بالعقلية الفلسفية الكانتية كما سبق القول ، فتهرب على

(*) راجع عثمان أمين : *رواد المثالية فى الفلسفة الغربية* ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة

غرار كانت من أعباء تقييم المطلق . بل عالج هذه القضية بطريقة كانت ذاتها في طرح التحديدات . وحاول فيشته أن يرفع التعارض بين الفلسفة الواقعية والفلسفة المثالية . من حيث إن الأولى (أى الواقعية) هى الحياة العملية ، بينما تمثل الثانية (أى الفلسفة المثالية) الفلسفة أو عقل الحياة العملية الناضج . ومن هنا يتضح لنا أن الفلسفة المثالية هى المعرفة لذاتها للفلسفة الواقعية أى للحياة ، مما يجعل المثالية الأخلاقية نظرية معرفة .

عندما تعمق فيشته في المثالية الدينية ، اكتشف فى القلب فكرة «الأنا» Le Moi التى يعتبرها المصدر المتناهى للحياة اللامتناهية ، هذه الأنا هى الكائن المقدس اللامتناهى الصغر . والذى يصعب معرفته . مما يجعل الأنا تعيش من أجل كمال الحب . هذا التعمق فى الذاتية ، هو الذى جعل من فلسفة فيشته فلسفة الأنا المنفصلة عن العالم الخارجى . فقد جعل التناقض والتضاد داخل الذات وحدها ، فأهمل الطبيعة فأصبحت فلسفته ذاتية لاعلاقة لها بالواقع . هذا النقص فى فلسفة فيشته حاول كل من شيلنج وهيجل استكمالهما كل على طريقته الخاصة .

الترجمة

3- (المثالية التأملية «أى المطلقة») (Absolu) Idéalisme Speculative :

المثالية التأملية هى المثالية المطلقة التى تعتمد على فكرة الروح المطلق L'Esprit Absolu ، إنها مثالية هيجل . ومن المعروف أن المثالية المطلقة تمثل المركب La Synthèse من المثالية الذاتية لفيشته ، والمثالية الموضوعية لشيلنج التى تحاول استكمال نقص فلسفة فيشته ببناء فلسفة الطبيعة التى يوضح فيها كيف تكونت العلة فى الموضوع من خلال عملية تطور ذات طابع مثالى . وتتضح هذه الفكرة لأن الأساس فى العلة والمعلول فى الطبيعة ملتزمان فى وحدة غير قابلة للاختلاف . وهما يمثلان فى نظر شيلنج العقل أو الفكر . وقد

نتج عن عدم الاختلاف هذا، أن الفكر الفلسفى أصبح عقيماً فى مذهب شيلنج Schelling . فلم يعد هذا الفكر - باستبعاد الاختلاف - قادراً على إنتاج حركة الوجود القائمة على جدل التضاد كما هو الحال فى منهج هيغل . وقد وصف هذا الأخير منهج شيلنج الجدلى بأنه كالليل الحالك الذى تكون فيه كل الأفكار ذات لون أسود .

إن تحليلات المثالية الهيجلية تختلف تماماً عن سابقتها . فقد اعتقد هيغل أن فلسفته جاءت لسد النقص فى الفلسفات السابقة ، والمثالية منها على وجه الخصوص . فقد هرب هيغل من فكرة «الشيء فى ذاته» المشبوهة بتوحيد العقل والوجود . إذ لم يعد عند هيغل وجود للفيزيقا والميتافيزيقا . وإذا كان لابد من هذه المفاهيم فيمكن وصف مثالية هيغل بأنها فيزيقا وأنتروفيزيقا إذا صح التعبير . وكانت عبقرية هيغل متمثلة فى مفهومه للفكر على أنه يشمل الوجود برمته فى صورة وحدة الوحدة والاختلاف .

وباختصار، فإن العقل لكل شيء هو جملة الكون نفسها التى تتحدد فى المقولات المنطقية، وفى أشكال الطبيعة، والتاريخ، غير أن عملية التطور لهذا الكل الذى يُفهم منه أن الواقع قد نضب من جملة ثرائه الهائل ، لم تكن سوى عملية مثالية، وهذا يعنى أن عملية تطور الفكر نفسها فى انعكاساتها المطلقة، هى إحدى متطلبات ملحمة الفلسفة . وقد اعتبر هيغل تطور تاريخ الفلسفة هو تحسنا لشكلها ومحتواها النهائى . وهو المحتوى الذى يُعبر عن الوجود نفسه . إن تطور تاريخ الفلسفة ملحمة تمثل المثالية المطلقة .

ومن هذا المنظور تُقيم الواقعية الحديثة فلسفة هيغل على أنها نوع من الصوفية، التى يلتحم فيها المنتسك بالالوهية ويذوب فيها . فقد رفضت المادية الجدلية (الماركسية) فكرة هيغل القائلة : إن الفكر هو حقيقة الوجود . ومع

ذلك عشقت المنهج الجدلى الهيجلى ، فاعتنقته بعد أن قامت بتطبيقه على العالم المادى . اقتناعاً من كارل ماركس بأن المنطق الهيجلى - القائم على فكرة الجدل الثلاثى أى الأطروحة ونقيض الأطروحة والمركب من الأطروحة ونقيض الأطروحة - هو المنطق الصحيح . غير أن صاحبه (أى هيجل) أقامه فى وضع معكوس ، أى جعله يقف على رأسه . ومن ثم فتمام المنطق الجدلى يكمن فى إعادته إلى وضعه الطبيعى ، والاعتماد عليه بدون تخوف فى تفسير الوجود .

صفوة القول : الفلسفة المثالية هى الفلسفة العقلية الكلية التى ترى أن الواقع إن لم يكن منبثقاً عن الفكر ومعتمداً عليه فى وجوده فهو على أقل تقدير مرتبط به . وتختلف المذاهب المثالية بين متطرف ومحافظ فى هذا الشأن . ومن المتطرفين نذكر على سبيل المثال فلسفة باركلى المثالية الذاتية التى أنكرت - كما سنعلم فيما بعد- الوجود المادى خارج الذات ، الأمر الذى جعلها تلقب بالمثالية الذاتية Subjectivisme أو اللامادية Immaterialisme ، أما المذاهب المثالية المحافظة فيمكن أن نجدها عند أفلاطون الذى أقر بوجود عالم الحس وإن كان يراه فى درجة أدنى من درجة عالم المثل . ثم عند إيمانويل كانت الذى اعترف بوجود العالم الخارجى كشريك لعالم الفكر فى مجال المعرفة .

رابعاً: المثالية والروحية:

ويختلف مذهب الروحية spiritualisme^(*) عن المذهب المثالى من حيث

(*) علينا أن نعلم أن المذهب الروحى Spiritualisme يختلف أيضاً عن مذهب الروحانية Spirituality الذى يختص بكل ما هو غير مادى . والروحانية هى نقيض المادية . كما أن الروح هى أرقى درجات اللامادية عند الكثير من الفلاسفة ، وعلى اعتبار أنها ذات علاقة=

إنه يقر بصفة عامة من الناحية الوجودية (الأنطولوجية)، بوجود عالين من حيث المبدأ، عالم الروح وعالم المادة. ومن هذا الإقرار تحددت فكرة الروحية في الواقع بالقول بوجود النفس والبدن، وبأن الارتباط بينهما تنتج عنه الحياة بينما ينشأ عن الانفصال بينهما الموت، وقد ظلت الروح بمفهوم النفس *âme* موضوعاً لعلم النفس *psychologie* حيث توسع العلماء من خلال هذا العلم في تفسير النفس والظواهر النفسية التي يرصدونها في كثير من الأحيان من خلال السلوكيات العملية للفرد. الأمر الذي جعلهم يضعون قوائم السلوك السوي، وأخرى للسلوك الشاذ أو المتطرف في الشذوذ أو ما يدعونه بالجنون. وهم يقيسون في كل ذلك سلوكيات الناس بمعايير القيم والأخلاق الاجتماعية والدينية السائدة، دون أن يتحمل الكثيرون منهم مشقة العناء في البحث فيما إذا كانت تلك المعايير في حد ذاتها متسقة مع طبيعة الإنسان أم فإرضة نفسها عليها. وهذا الأمر جعل أولئك العلماء يفرضون معايير لا تتناسب في كثير من الأحيان مع طبيعة الإنسان التي لا تتوانى في تجاوزها لتلك المعايير كلما سنحت الفرصة لها في ذلك، أو كلما طفح الكيل، وبلغ السيل الزبي^(*).

= بالإله وعالم الأرواح الأخرى. ومن ذلك نشأ الحديث عن التنسك، والتدريبات الروحية في مجال الدين، كما قامت العلاقة بين الروح - باعتبارها أرقى درجات العائلة اللامادية (الروح والنفس والعقل) - والألوهية، حيث أصبحت الأولى من اختصاص الثانية. ومن هنا نشأت فكرة الروح القدس في المسيحية. كما جاء في القرآن أن الروح من أمر ربي. إذ أن الله خالقها، منه تنشأ وإليه تعود. وقد ترقى الروح إلى مستوى الإلهوية كما هو الحال عند هيجل، فتصبح «الروح المطلق» الذي صدر عنه كل شيء، وانبثقت عنه كافة الكمالات.

(*) راجع مقالتنا: «العلاج بالضحك وبالبكاء وبالخيال أيضاً»، مجلة العربي الكويتية، العدد

416 يوليو 1993 م.

وكما تتم المقابلة عادة بين المثالية والواقعية Réalisme ، تتم المقابلة أيضاً بين الروحية والمادية Matérialisme . ومن الناحية الوجودية Ontologique نجد أن مذهب الروحية يتم بموجبه التمييز بين جوهرين Substances يتميز كل منهما تماماً عن الآخر من حيث الصفات الجوهرية . أولهما الروح L'esprit التى من خصائصها الفكر والحرية . وثانيهما المادة La Matière التى من خصائصها الأساسية الامتداد ، ونقل الحركة الميكانيكية أو الطاقة .

وباختصار يمكن القول مع لالاند LALANDE : «يمكننا بصفة عامة إعطاء اسم المذهب الروحي Le Spiritualisme لكل مذهب يعترف باستقلالية وسمو أو أولوية الروح كفكر مدرك لذاته عما عداه . وهناك روحية تصنف من بعض النواحي من الدرجة الأولى ، وهى التى تقوم بكل بساطة على اعتبار الروح فوق مستوى الطبيعة وبدون أن تقيم علاقة بين هذه وتلك . كما أن هناك روحية أكثر عمقاً وكمالاً ، وهى تلك التى تبحث فى الروح عن تفسير للطبيعة فى حد ذاتها ، معتقدة أن الفكر المدرك الفاعل فيها هو نفسه الفكر الذى يصبح مدركاً فينا نحن من حيث إننا ناس . وأن هذا الفكر الأخير لا يشغل له إلا من أجل إنتاج العضوية L'organisme ، التى تمكنه من العبور (من خلال الامتثالات الفضائية) من صورته غير المدركة إلى صورته المدركة» . وهذا تماماً ما قال به هيغل Hegel فى «ظاهريات الروح» وما قال به الفيلسوف الفرنسي رافيسون Ravaisson فيما بعد .

وفى الختام يمكن القول : إن الروح والنفس والعقل ثلاثة مسميات لأفراد عائلة واحدة لكل منها علم معين فى مجال المعرفة ، فالروح موضوعاً للإماديات والإلهيات ، والنفس وظواهرها موضوع لعلم النفس بشتى فروعه ، والعقل موضوع للمنطق ، منطق الوجود .

الباب الأول
الأسطورة والفلسفة والدين
بين الشرق والغرب

الفكر الفلسفي الأول

نشأة الفكر الفلسفي

نشأة التأمل :

يرى بعض شراح الفكر الفلسفي أن شعوب حضارات الشرق الأدنى لم تعرف التأمل العقلي، إلا من حيث هو تفكير بسيط في إطار الخيال الأسطوري. وبصرف النظر عن إجحاف هؤلاء الشراح في التقليل من شأن قيمة هذا الخيال في نشأة التأمل الفلسفي وبداية العلم، فإننا لا نجد وجهاً للحقيقة في اعتبار التفكير في هذه المنطقة كان محصوراً في درجات أدنى من التأمل الفلسفي وهو التفكير العملي التطبيقي. ولاندرى ما يقصده هؤلاء النقاد من تحليلهم هذا، أكان ميزة أم نقصاً ينفي عنه حظوة التأثير في نشأة الفلسفة اليونانية.

ولما كان التسليم بانتقال العناصر الحضارية المادية من مصر القديمة وبلاد ما بين النهرين إلى مهد الفلسفة اليونانية، لم يقاومه الكثيرون من هؤلاء الشراح إلا من زاوية يبدو أنها ذاتية، ويصعب تحديدها على وجه الدقة، فإننا سنبدأ بما هو مرفوض لديهم. ونعنى به التأثير الفكري في أبسط صورته التاريخية، وهي مرحلة التعامل مع الطبيعة من خلال الأسطورة، مرجئين البحث في التأثير العلمي المباشر للفصل القادم.

ولكى نبدأ بداية سهلة الفهم ، علينا أن نتساءل بادئ ذى بدء كيف كان التفكير الفلسفى اليونانى حين نشأته ؟ ونعنى بذلك فى تلك الفترة المقابلة لازدهار حضارتى مصر وبابل ، أى خلال القرن الخامس والعشرين قبل ميلاد المسيح على الأقل . ومع أن تعريف الفلسفة كان فى فترة متأخرة يقصد به محبة الحكمة ، أو البحث عن الحقيقة ، إلا أن أساليب هذا البحث لم تكن فى صورة منظمة عند اليونان فى الزمن ذاته لا من الناحية العملية ولا من حيث هو تفكير فلسفى مجرد . وفى الوقت الذى بدأ فيه التفكير اليونانى فى شكل خيال أسطورى ، كان تفكير الشرق الأدنى القديم قد وصل من قبل إلى هذه المرحلة ، وإلى ما هو أبعد منها . ونعنى به التفكير العلمى المنظم ، الذى نشاهده اليوم فيما وصلت إليه التنقيبات الأثرية من عناصر مادية فى بلاد الرافدين ، وبلاد وادى النيل ، ومن هنا يتبين لنا أن التفكير اليونانى فى تلك الحقبة من الزمن لازال فى مرحلة الخيال الأسطورى ، وهو ليس ببعيد - كما سنرى فيما بعد - عن نسق الخيال المصرى القديم ، وإن كان يفتقد كلياً الجانب المادى من الحضارة ، ونعنى به التفكير العلمى المنظم المترجم فى صورة علوم تطبيقية .

وللإجابة عن السؤال السالف الذكر ، نقول : بدأ التفكير فى الشرق الأدنى منذ نشأته بما يتطابق مع بداية التفكير الإنسانى فى كل مكان ، وهو الخيال الأسطورى . هذا الخيال إذا ما نظرنا إليه بشكل أو بآخر ، فإننا نتحسس فيه بذرة التأمل الفكرى مهما تدنت درجته العملية . ولكن ما هو بالتحديد التأمل الفكرى ؟ مهما تدنت درجة التفكير عند الإنسان ، ومهما كان لخياله شطحات يظن أنها بعيدة عن الواقع ، فإننا نجد فى هذا المستوى من التفكير الساذج محاولة للربط بين أحداث الواقع . وحتى لو جاء هذا الربط فى كثير من الأحيان غير متطابق مع الحقيقة ، فإنه يعتبر محاولة فى النهاية لوضع نسق يحد من فوضى التجربة ، ويقدم تعليقات أيا كان نوعها - تمكن الإنسان

بطريقة إيجابية من التعامل مع الأحداث . ومع ذلك ، فالفارق بين التأمل
الفكرى الأسطوري ، والتأمل العلمى يكمن فى أن تعليقات الأول تأتى غير
ضرورية ، وغير متطابقة مع الواقع فى كثير من الأحيان ، إلا بأشكال هامشية
مستعارة من مظاهر الطبيعة ، بينما يجىء الثانى متطابقاً مع الواقع فى إطار
الظروف المعتادة على الأقل .

من هنا يصدق القول بأن القدماء يشرحون وقائع الأحداث الفردية ،
باللجوء إلى نسج الأساطير عوضاً عن القيام بالتحليل والاستنتاج . «فنحن
مثلاً قد نفسر هطول الأمطار بعد جذب طويل بأن ظروفاً مناخية توفرت ،
وأدت إلى المطر . أما البابليون فكانوا ينظرون إلى مثل هذه الحقائق فيشعرون
بأنها وساطة من الطير العملاق «أودوغود» ، إذ جاء لإنقاذهم ، فكسا السماء
بما فى جناحيه من السحب والزوابع السوداء ، والتهم «ثور السماء» الذى كان
قد أحرق الزرع بأنفاسه الملتهبة»⁽¹⁾ .

ومع أن التفكير القائم على التأمل الأسطوري يعد سمة من سمات
الذهن البدائى ، إلا أن أحكامه جاءت بالنسبة للشرقيين ميتافيزيقية بحتة . أى
أنها متعلقة بالمسببات الأولى وتأثيرها فى تطبيقاتهم العملية . فالعقل العملى
عند الأولين ، ينجز أعماله بمثابرة ، وبدون كلل وعلى أكمل وجه ، تاركاً
حسن النتائج أو سوءها للأسباب العليا . فالخير كل الخير جاءنا من مرضاة
الآلهة ، والسوء إذا وقع يعد رمزاً من رموز غضب الآلهة . فإذا شحت مياه
الأنهر ، لا يفسر ذلك بقلة سقوط المطر على الجبال النائية ، بل لأن النهر رفض
أن يرتفع لأن الإله يريد من الناس شيئاً ما . وقد حدث أن انخفض منسوب

(1) هـ . فرانكفورت وآخرون : ما قبل الفلسفة . ترجمة جبرا إبراهيم جبرا منشورات دار
مكتبة الحياة . بغداد 1954م ، ص 17 .

مياه دجلة في إحدى السنين فذهب الملك «غوريا» إلى المعبد ونام فيه . وفي مصر حيث تراقب مناسيب المياه ، مياه النيل ، بصورة منتظمة منذ أقدم العصور التاريخية ، لم يتوان فرعون - رغم كل الاحتياطات - عن إغداق الهبات ، والقرايين على النيل كلما حان موعد ارتفاعه⁽²⁾ .

هذا الأمر ، يُفسر لنا كيف أن العقل العملى فى حضارات الشرق الأدنى ، كثيراً ما يكون فى خدمة التأمل الميتافيزيقى . وكلما كان حُسن الأداة والتنفيذ فى الجوانب التطبيقية لهذا العقل واضحاً ، كلما كانت راحة البال ، وهدوء النفس أكثر توفراً عند الإنسان ، وهذا مرده إلى الاعتقاد من جانبه أنه قد قام بواجبه نحو الآلهة على أكمل وجه . أما التنسيق المقصود بين المناسبات الاجتماعية ، والأحداث الكونية المتزامنة معها فيفسر لنا مدى العمق الذى وصل إليه «التأمل الفكرى» عند هؤلاء الأقوام من تحليل لفكرة الزمن من خلال المعاشات العملية لسير أحداث الطبيعة . وهنا يظهر لأول مرة تحديد وحدات الزمن من سنوات وفصول وشهور وأيام . كما نجد أفعال الإنسان وسلوكه متوائمة من الناحية المعيشية مع هذه الوحدات ، بما ينسجم مع أحداث الطبيعة وبشائرها . «فى مصر وبابل كانوا يؤجلون تنويج الملك إلى أن يروا بداية جديدة فى دورة الطبيعة فيها ما يبشر بالخير فتجعل بداية للحكم الجديد . أما فى مصر فقد يتم ذلك فى أوائل الصيف ، حين يبدأ النيل بالارتفاع ، أو فى الخريف ، حين تنحسر مياه الفيضان ، وتتهياً الحقول المخصصة للبذور . وفى بابل كان الملك يبدأ حكمه فى رأس السنة الجديدة ، وكلما سُيد معبد جديد افتتح فى ذلك الموعد دون غيره»⁽³⁾ .

(2) المرجع نفسه . ص 28.

(3) المرجع السابق ، ص 39.

هذا ولا يقتصر ثراء فكرة الزمن عند البدائيين على تقسيم السنة إلى وحدات زمنية - كما أسلفنا القول-، بل إنه يتجاوزها إلى فكرة الخلود. وهذه الأخيرة تجرنا للحديث عن فكرة الخلق، ونشأة العالم، وتصور المصريين بالدرجة الأولى وإيمانهم الوطيد بحياة ما بعد الموت.

الأسطورة وأهدافها:

يُميز البعض بين الملحمة والأسطورة من حيث إن الأولى تختص بالآلهة في صراعها وأنسابها وتفاعلها مع بعضها بعضاً. أما الأسطورة فهي أكثر ما تدور حول الإنسان، ومحاولاته، ومغامراته في تعليل الغامض من جوانب هذا الكون⁽⁴⁾. وعلى أية حال فمن الصعب التمييز بدقة بين الملاحم والأساطير من حيث إن الأحداث تتداخل في كثير من الأحيان بين الآلهة والبشر، والبشر والآلهة كما هو الشأن بالنسبة للملك الفراعنة. كما أن صعوبة التمييز تتأتى من حيث اشتراكهما في عنصر واحد وهو الجانب القصصي.

أول ما يُميز الأسطورة Mythe، هو كونها قصة مثيرة للانتباه، لأنها تروى أحداثاً غير عادية بالنسبة لحياة الناس، مما يُثير اهتمامهم وشغفهم للاستماع إليها، والتلذذ بتكرارها جيلاً بعد جيل. وتتجلى أهمية الأساطير عند القدماء، في كونها تنقل أخباراً تاريخية متعلقة بنشأة الكون المبهمة، أو حياة الأجيال السابقة وكفاحها المرير من أجل البقاء. هذا بجانب كونها تحمل في كثير من الأحيان حكماً تعليمية وتربوية لإثارة انتباه الناس حول قضية ما.

ولم يكتف الأقدمون بسرد هذه الأساطير شفويّاً على مسامع بعضهم

(4) أنيس فريجة : ملاحم وأساطير من الأدب السامي (نصوص) دار النهار للنشر. بيروت

1967. المقدمة.

بعضاً، بل إنهم مثلوها مشهدياً وذلك ترسيخاً لها فى أذهان الناس . أما الطابع الإخبارى التاريخى فهو جوهرى عند صانعيها ، مع أنه ليس بالضرورة أن تكون الأسطورة قصة واقعية . ولما كان التاريخ البشرى برمته قصة مجهولة النشأة والمصير ، فإن الأسطورة تمتزج بقصاصات من هذا الكتاب العظيم مع تميزها بمجهولية الهوية والأصل ، وهذا ما يلقى الكثير من الشك على أصالتها . فالأساطير أشبه بالإشاعات فى حياتنا العامة وتنشأ بشكل ، ولأهداف معينة ، وتتطور على ألسن الناس لوضعها فى قالب خيالى مثير للشغف ، وبصورة منطقية يتقبلها العقل . وقد تروى الأسطورة أحداثاً غير واقعية تكون من نسج الخيال ، لكنها تسعى فى النهاية لإثارة قضية يصعب على العقل تحليلها ، وفهم كنهها ، لكن الطابع الأسطورى فيها يجعل العقل يتقبلها لمجرد أنها أسطورة .

هذا وقد حيكت العديد من الملاحم والأساطير فى صورة شعرية إبداعية من أجل ترسيخ أمجاد الآباء والأجداد فى صراعهم ضد الطبيعة ، وكفاحهم ضد الأعداء . ومن ثم جاءت فى صورتها الشعرية ملهبة لمشاعر الناس ، ومثيرة لكبرياتهم من خلال الحروب والبطولات التاريخية لبنى قومهم . وقد تكمن الخاصة الأساسية للأسطورة فى طابعها الروائى ، وأسلوبها الشعرى ، وهذان عنصران أساسيان لبقائها وديمومتها عبر الأجيال ، وترحالها من مكان إلى آخر . ومن هنا نجد الكثير من الشبه بين أساطير الأولين فى منطقة الشرق الأدنى . وسواحل بحر إيجه ، وأماكن أخرى من العالم .

أما الدور التعليمى للأساطير فيكمن فى استخدامها لتذكير الأجيال بتاريخهم ، وإثارة المشاعر الوطنية لديهم كما جاء فى ملحمتى الإلياذة والأوديسا لهوميروس . كما اعتمد عليها الحكماء والفلاسفة اليونان بشكل خاص فى تلقين معارفهم للآخرين . هذا وتطرح أسطورة الكهف عند

أفلاطون كما جاءت في كتاب الجمهورية نموذجاً لهذه الأساليب التعليمية .
ومن الجدير بالذكر أن أفلاطون هو أول من أطلق اسم الأسطورة على هذا
النوع من الأحداث الخيالية .

كانت أئينا خلال القرن الخامس قبل الميلاد تعيش حياة تزخر بالثقافة ،
والتأمل الفلسفى . فبعد أن أنتهى ما يسمى فى تاريخ الفلسفة بعصر الفلاسفة
الطبعيين ، هبطت الفلسفة من السماء إلى الأرض على يد سقراط
والسوفسطائيين . وانشغل الأثينيون فى غمرة هذا العصر الزاهى بالديمقراطية
السياسية ، وحرية الفكر بالجدل فى طبيعة المعرفة ، والسبيل المؤدى إلى اليقين
منها . وكان الخلاف على أشده بين سقراط وأفلاطون الممثلين الرئيسيين للتيار
العقلى من ناحية ، والسوفسطائيين الذين ينكرون أى وجود للحقائق الثابتة ،
والقائلين بوسائل الحس للوصول إلى معرفة نسبية من ناحية أخرى . من هنا
جاء دور الأسطورة لتوضيح موقف العقلين فى مجال المعرفة . فقد ضرب
أفلاطون مثلاً على أوهام الحس بأسطورة الكهف⁽⁵⁾ . التى يتصور فيها أن قوماً
يعيشون فى كهف تحت الأرض له باب يتسرب منه ضوء الشمس فينير أنحاءه .
لكن القوم الموجودين فى داخله مقيدون بالأغلال منذ طفولتهم فى أرجلهم
وأعناقهم مما يحرمهم من رؤية ما يحدث خلفهم وهو باب الكهف . ولما كان
من خلفهم نار تشتعل ، فإن أشعتها تمر من فوق رؤوسهم وتسقط على الحائط
المقابل لهم فى نهاية الكهف حيث ينظرون . وكان من خلفهم أقوام آخرون
يحملون تماثيل وأشياء أخرى ، فقد انعكست صورة هؤلاء الأقوام وما
يحملونه أمامهم على سطح الجدار بما يشبه صور (الكاراكوز) . وبما أن
المساجين عاجزون عن التلفت إلى الخلف ، فإنهم لم يروا طيلة حياتهم غير

(5) أفلاطون . الجمهورية 514-517 .

تلك الظلال مما جعلهم يعتقدون أنها حقائق، وأن الأصوات التي يسمعونها صادرة عنها. فلو فككت أغلال أحدهم لعجز عن مواجهة مصدر الضوء، وبالتالي لن يقوى على رؤية الأشياء الحقيقية التي تعود على رؤية ظلالها على الحائط. ثم أنه لن يصدق أن هذه الأشياء هي الحقيقة، وأن ما تعود على رؤيته على الجدار إنما هي ظلالها. وهنا لكى يتعود هذا النفر من البشر على رؤية الأشياء الحقيقية لابد له من فترة من الزمن حتى يألفها، ويألف رؤية العالم الخارجى. هذا الإنسان لو تذكر قومه الذين يعيشون فى الكهف لرثى لهم، ولو صارحهم بهذه الحقيقة لما صدقوه، ولثاروا ضده متهمينه بالجنون. وقد أراد أفلاطون من هذه الأسطورة التأكيد على أن عالم الحس هو عالم الظلال. أما عالم العقل فهو عالم الحقيقة، والحرية. وهذه فكرة استقاها من بارمنيدس أبى الفلسفة المثالية.

صفحات من الحضارة المصرية:

المصريون قوم يعشقون الحرية حتى لو كانت تلك الانطلاقه فى عالم آخر غير عالم الواقع. ولم يكن من الغريب أن تقوم عقيدتهم على الرفع من شأن الحياة الثانية بعد الموت، حياة الخلود على حساب حياة الدنيا، وجعل الحياة الحقيقية مرحلة عابرة لحياة الخلود. فكانوا بتلك العقيدة واضعى جوهر الديانات السماوية. ومع ذلك لم تكن تلك المرحلة لديهم مرحلة هروب من الواقع، والضياح فى عالم الخرافات، بل إنهم صاروا على النهج الكريم القائل: اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً.

ومن هذا المنطلق قدس المصريون وطنهم، ولهم من الحنين إليه ما لا نجد عند غيرهم. وقد يكون هذا أحد الأسباب التى منعتهم من التطلع لأوطان

الغير من بقاع العالم المجاورة، بغية غزوها والاستيلاء عليها. ولم يفعلوا ذلك إلا بهدف نجدة غيرهم، أو ضرب مواطن الخطر على حواشى وطنهم، كما حدث خلال حكم الأسرة السادسة عندما خرجت خمس حملات بقيادة الوزير أونى لتأديب الآسيويين المتحرشين بحدود مصر، وتعقبهم حتى أرض فلسطين. حيث دمروا «حصونهم، ودكوا قلاعهم، وحرقوا دورهم، واقتلعوا مالهم من زرع وكروم، ثم عادوا بالألوف منهم أسرى. وكانت خامس هذه الحملات بحرية خرج فيها «أونى» بالأسطول المصرى فى البحر المتوسط فنزل بفلسطين حيث قضى على الخوارج فى موقعة سُميت (شرت تپ جحس) بمعنى أنف رأس الغزال⁽⁶⁾.

ومع ذلك لم يكن لدى المصريين نية الاستيطان من غزواتهم، كما كان الحال بالنسبة لغيرهم فيما بعد من جيرانهم من الفينيقيين والإغريق الذين أنشأوا مستوطنات فى أنحاء شتى من أرجاء المعمورة، وكان من أبرزها المستوطنات الخمس التى أنشأها الإغريق على سواحل ليبيا خلال القرن السادس قبل الميلاد. وهى قورينا، (شحات)، وأبولونيا (سوسة)، وبرقة (المرج)، وطوخيرة (توكره)، ثم يوسبريدس - برينيقى (بنغازى)⁽⁷⁾. هذا بجانب مدن أخرى مثل ليبّس ماجنا (لبده) التى أنشأها الفينيقيون على سواحل غرب ليبيا، وصبراته التى أنشأها الرومان على أقصى غرب الساحل الليبى.

ماعدًا ذلك كان المصريون فى كثير من الأحيان ضحية غيرهم من الأقوام

(6) د. أحمد عبد الحميد يوسف: مصر فى القرآن والسنة. دار المعارف بمصر 1973م. ص 18.

(7) راجع فى تفاصيل هذا الموضوع كتاب الدكتور إبراهيم نصحى: إنشاء قورينى وشقيقاتها. منشورات الجامعة الليبية/ كلية الآداب 1970م.

ومطمعاً لأعدائهم، كلما ساد طابع التفرقة بينهم، ونخر الضعف السياسي سلطتهم. وقد حدث ذلك مرات عدة عبر تاريخهم، فكان ذلك على سبيل المثال فى أواخر حكم الأسرة السادسة عندما تسللت جموع من الآسيويين حتى تغلغت فى الدلتا وغمرتها. وفى نهاية الدولة الوسطى عندما اجتاحت مصر غارة من حشود الهكسوس وعاثت فى الأرض فساداً. ومع ذلك فهم صبارون على المكاره، وهم فى كل ذلك يدفنون غضبهم، ويظهرونه فى أشكال رمزية من العادات المبطنة بالكراهية لهؤلاء الأقسام⁽⁸⁾.

لقد اكتفى المصريون بخيرات أرضهم، وتحصنوا بقوة حضارتهم وأصالتها وقدرتها على التسلل ثقافياً إلى أوطان شتى فى أنحاء المعمورة. لكن قضية الشعور الانعزالي، أو العشق القومى عند المصريين لوطنهم، وتقوقعهم فى أرض النيل التى يرون فيها أم الدنيا، حرم الإنسانية بشكل ما من مواصلة تطورها العقلى، انطلاقاً من إبداع العقول الناضجة لديهم. ولم تتمكن للأسف حتى أقرب الأمم المهيأة نسبياً فى تلك العصور الغابرة من نقل الرسالة، ومواصلة الحضارة بسبب تحقيرها للفكر العملى، ومباهاتها بالفكر النظرى

(8) يقول هنرى فرانكفوت فى المرجع السابق الذكر، ص 25: «... . فلدينا عدد من الأقداح الفخارية الكبيرة نقش عليها ملوك (المملكة الوسطى) المصريون أسماء القبائل المعادية لهم فى فلسطين، وليبيا، والنوبة، وأسماء حكامها وأسماء بعض المتمردين المصريين. كانت هذه الأقداح تحطم فى احتفال دينى مهيب، قد يقام أثناء جنازة سلف الملك، والغاية من هذا الطقس مذكورة بصراحة. إنها الدعوة بالموت على هؤلاء الأعداء كلهم - لأنهم بعيدون عن قبضة الفرعون. غير أننا إذا عدنا تحطيم الأقداح طقساً رمزياً فاتنا مغزاه. فقد كان المصريون يشعرون أنهم يلحقون بأعدائهم أذى حقيقياً حين يحطمون أسماءهم. فيضيفون بعد أسماء الخصوم، الذين يعددونهم ويدعون عليهم بالموت، عبارات كهذه: «كل فكر مؤذٍ وكل كلام مؤذٍ وكل أحلام مؤذية وكل خطط مؤذية وكل صراع مؤذ... إلخ».

التأملى الذى جعلها تفرق فى بحر من الجدل العقيم . فكان فى ذلك ضياع لفرص سانحة فى مجالات الطب والصيدلة والهندسة والرياضيات ، مما كانت تزخر به مصر الفرعونية .

ولحسن الحظ أن عزلة مصر الطبيعية ، ومناعتها ضد التطلع خارج حدودها ، وإيمانها بأنها تحظى بالتفوق الحضارى على من عداها من جيرانها ، لم يجعل من ذلك نزعة عرقية لديهم تحرم الغرباء من العيش فى أحضانها ، والتمتع بعلومها وحضارتها . وهى فرصة لم يقتنصها فى ذلك الوقت إلا نفر قليل من أهل الإغريق . فالمصريون كانوا على نقيض الهلنيين الذين وضعوا حداً فاصلاً بين الهليني الحر والغريب غير المتمتع بهذه الحرية السياسية والاجتماعية . فقد كان الأغارقة فى العصر الهليني يعتقدون أن «هناك فئتين تتقاسمان العالم تماماً: كل ماهو غير أغريقى فهو بربرى . . . وبأن البرابرة يشتركون فيما بينهم بأنهم تنقصهم الصفات اليونانية المتعلقة بالاتزان والحكمة . . فالبرابرة هم غير الإغريقيين ، إنهم فئة مختلفة ومتدنية من الكائنات البشرية»⁽⁹⁾ .

هذه النظرة شبه العنصرية عن الإغريق ، لم توجد بشكل أو بآخر عند قدماء المصريين «فالناس» هم من يسكنون مصر ويتحدثون بلغتها ، وكل من تزيا بالملابس المصرية ، ومن عايش من الغرباء هذه الثقافة لغة وملبساً وانخرط

(9) جان توشار : تاريخ الفكر السياسى . ترجمة على مقلد ، الدار العالمية للطباعة والنشر ، بيروت 1983 . ص 47 - الجدير بالذكر أن كلمة البرابرة BARABAES كانت ولا زالت تعنى الأقوام المتوحشة ، غير المتحضرة . ويبدو أنها أطلقت على أقوام من الهمج التى ما انفكت قبائلهم تهاجم بصورة شرسة دول غرب أوروبا فى عصور تاريخية متأخرة ، فتلحق بها الدمار والخراب . هذا ويختلف البرابرة عن البربر BARBÈRES ، الذين هم - فى إحدى الروايات التاريخية - المهاجرون الأوائل قبل الميلاد من شبه الجزيرة العربية نحو شمال أفريقيا . ويعزز هذه الرواية اللهجة التى يتحدثونها ، والتى ثبت انتماؤها لمجموعة اللغات السامية .

فى عاداتهم، قُبل كواحد من «الناس»، وحق له التدرج إلى المراتب العليا فى سلم المجتمع. «فالأسيويون أو اللييون أو الزوج، حين يتأقلمون، قد يقبلهم أهل مصر كمصريين ذى مراتب عليا - بل قد يبلغون أعلى المراتب كلها، مرتبة الملك الإله الذى يمتلك الشعب بأسره». وعلى أية حال، يقال فى تاريخ الإمبراطورية الرومانية أن روما احتلت اليونان عسكرياً، لكن اليونان احتلت روما ثقافياً. وهذا رمز لصمود الحضارة الهلينية بالرغم من أنها كانت تعيش خريف أيامها الهلنتية فى تلك الفترة. وإذا صح ذلك الأمر، فهو قول يصدق أيضاً على المصريين. فالأقوام التى كان لها تماس مباشر بمصر لم يبلغوا من نمو الحضارة ما بلغه المصريون. «فحتى مجيئ الأثوريين والفرس والإغريق للفتح والسيطرة نهائياً، كان بوسع المصريين أن يشعروا، دونما قلق بأن مدينتهم أسمى المدينت. وهناك قصة مصرية تصنع على لسان أمير سورى هذا القول التعميمى لسفير جاءه من أرض النيل: «لأن (الإله الملكى) آمون أسس البلاد كلها. لقد أسسها، ولكنه أسس فى البدء أرض مصر التى قدمت أنت منها. مهارة الصنع خرجت منها لتبلغ هذا المكان حيث إنا والتعليم خرج منها ليبلغ هذا المكان حيث إنا»⁽¹⁰⁾.

ومهما يكن من أمر ذلك، فقد مرت الحضارة المصرية بتاريخ طويل قبل أن يحدث التماس بينها وبين أنبياء العهد القديم، والمستشرقين الأوائل من بلاد اليونان⁽¹¹⁾. فكانت بحق حضارة تقوم على ازدهار الفكر العلمى التطبيقى، والفكر النظرى التأملى فى نفس الوقت. ولما كانت الفلسفة فى أبسط معانيها تعنى محبة الحكمة، وتسعى للبحث عن الحقيقة وراء الموجودات الحسية،

(10) هرى فرانكفورت: المرجع السابق الذكر ص 46-47.

(11) المقصود بالمستشرقين الأوائل من بلاد اليونان أولئك الذين زاروا مصر وبلاد ما بين البحرين وهما فى أزهي عصورهما، ومنهم أورفيوس، وفيثاغورث، وأفلاطون.

وكشف أسرار الكون بالوقوف على قوانينه، وعلة تطوره، يحق لنا انطلاقاً من هذا الأمر القول: إن هذه الجهود كانت قد تجسدت في الفكر التأملى المصرى، مما يجعل من غير الحرج الحديث عن الفلسفة فى الشرق القديم، بدلاً من الحديث عن حكمة الشرق القديم كما يحلو للبعض.

فالممتنع لتاريخ مصر القديم فى ظل تلك العهود الغابرة من التفكير الإنسانى، يشعر أنهم ليسوا بعيدين عنا من بعض الجوانب، بينما نحن قد نكون متخلفين عنهم فى كثير من الإبداعات. ومما يزيد تلك الحضارة قيمة، وذلك الفكر إجلالاً، إذا ما تخيلنا أنه كان لا بد للمصريين من قرون طويلة لكي يصلوا إلى ما وصلوا إليه فى الألف الثالث قبل الميلاد من يقظة فكرية وعلمية. ومن الجدير بالذكر أنه «لم يصل هذا الشعب إلى ما وصل إليه من ذلك، إلا بعد كفاح اجتماعى وصراع طويل امتد من تاريخ مصر أجيالاً منذ الدولة القديمة وأواخر الأسرة الرابعة فى القرن السابع والعشرين من قبل ميلاد المسيح، حتى مطلع الدولة الوسطى فى القرن العشرين، صراع ركب السياسة وركبته السياسة فأدبل فيه من حكومة إلى حكومة، ومن دين إلى دين، ثم عجز عجاجه واصلخم عبابه بسقوط الدولة القديمة فى أعقاب الأسرة السادسة بالعنف والهدم وسفك الدماء، وذلك فى أول ثورة اجتماعية عرفها التاريخ»⁽¹²⁾.

لا بد أن تلك الثورة كانت تنمى عن وعى فكرى وسياسى خلقته عهود من بطش الملوك وغبن الحكام الذين اعتادوا حكم البلاد باسم الإله «حور»، وكان ذلك منذ نشأة الدولة القديمة التى يرجع عهداها إلى ما يزيد عن ثلاثين قرناً قبل ميلاد المسيح. وهى دولة عمرت أجيالاً تحكم الناس بجلد السياط ودق الأعناق، مما يمثل فيما نعرفه فى عصرنا بحكم الملكية الاستبدادية، الطغاة

(12) د. أحمد عبد الحميد يوسف. المرجع السابق الذكر ص 33.

عباد السلطة. وقد كان الهم الأول للملوك الفراعنة فى الدولة القديمة، تخليد أنفسهم بأبنية كالجبال، جعلوها أضرحة لأنفسهم تستقر فيها جثثهم، انطلاقاً من إيمانهم بالبعث والخلود بعد الموت، فكانت أهرامات زومر، وسنفرو، وخوفو، وخفرع دليلاً ناطقاً على تلك النرجسية.

هذه المرحلة هى المرحلة التاريخية الثانية من حياة مصر المتحضرة. إنها عصر الملك الإله، المختفى خلف اللاهوت المطلق. وحيث إن الملك هو ابن الله، إذأ فهو الله الذى يحكم بين الناس. لكنه فى النهاية منزه عن الصفات البشرية. ومن هنا فالقدسية كل القدسية للملك وأوامره وشرائعه. فهو الغفور الرحيم الذى تعتمد عليه الأرزاق ابتداءً من طبقة النبلاء إلى عامة الناس. ويبدو أن المحرك الأساسى لهذا النظام التيوقراطى، ومخرجه هى طبقة الكهنة فى هذه المملكة. فهى صاحبة التصورات اللاهوتية للملك وأرساله. وهى وراء طمس أسماء المفكرين والعلماء، الذين ظهرت أعمالهم الإبداعية كافة بأسماء الملوك تمشياً مع سياسة المملكة القديمة فى أن الملك هو الله على الأرض، وهو صاحب الخير، حيث ما يصيب الناس إلا ما جاء من إرادته. ترى من هم علماء الصيدلة الذين أفلحوا فى اكتشاف مادة للتحنيط يفوق سرها الخيال؟ ومن هم أطباء ذلك العصر؟ ومن هم المعمارىون الحقيقىون لمعجزات الدنيا «الأهرامات»؟ كل هؤلاء طمس شخصياتهم، وأسماءهم نظام سياسى مستبد لا يعترف إلا بشخص واحد، هو شخص الملك الإله، وذلك على سنة الاستبداد المتطرف فى كل زمان، ومع ذلك فلكل ضميم نهاية، ولكل عهد غروب.

كان التحول إلى الأفضل فى حياة المصريين قد بدأ مع إطلالة الأسرة الخامسة، التى رأت من الحكمة مراعاة التحول فى عقول البشر. ومسايرة تطور المفاهيم الدينية الجديدة، التى جاء بها كهان الشمس، المبشرون بملوك

«زعموا أنهم يولدون لإله الشمس من امرأة من الشعب يُقال لها رجدت»⁽¹³⁾. فعم الرخاء بين الناس، وانفتح الملوك على كهان الشمس. وعلى الطبقة العليا من المجتمع. فقامت المصاهرة، وشاعت أفكار المساواة والعدل، والتواضع. وهى قيم حمل همها الفكر اليونانى بعد أكثر من عشرين قرناً من الزمان. ولم «يكن قليلاً ولاهيناً يومئذ أن يعتذر ملك لرجل من رجاله، فلا يتحرج نفريراى كراع، وقد أصابت عصاه ساق رع ور من أن يعتذر له ويعلن أن رع ور أحب الناس إليه وأثره عنده، بل لم يكتف بذلك فأذن للرجل بتسجيل تلك الواقعة، وذلك الاعتذار فى قبره لتقرأها الأجيال من بعدهما»⁽¹⁴⁾، جيلاً بعد جيل حتى عصرنا هذا، بعد نيف وأربعين قرناً من الزمان.

ولئن ظل ملوك الأسرة الخامسة يشيدون مقابرهم فى أشكال أهرامات على عادة أسلافهم، إلا أن هذه الأضرحة بدأت تتخذ أحجاماً متواضعة، إذا ما قيست بسابقاتها. وكان لهذا التحول فى تاريخ المصريين نتائج اجتماعية وأخلاقية مختلفة - بجانب ما ذكرناه آنفاً -، كان من أبرزها تحول عقلية الناس من النظرة المادية للحياة، إلى النظرة الروحية المثالية، التى تتخذ من السعادة فى الحياة الآخرة زاداً لها. والتى ولدت فى نفوس الناس روح القناعة، والطمأنينة، والتقوى والصالح العام. وكان من شأن هذا التحول الجذرى، أن تحولت آلهة الملوك بنظرتها إلى طبقة الأشراف، ثم غطت برحمتها عامة الشعب، «فلم يعد مصير الإله أوزيريس - رب الموتى - حقاً للملك وحده، بل شاركه فى ذلك الأشراف أولاً، ثم لم يلبث العامة أن دخلوا معهم وشاركوهم فى ذلك المصير»⁽¹⁵⁾.

(13) المرجع السابق، والموضع نفسه.

(14) المرجع السابق، ص 34.

(15) المرجع السابق. الموضع نفسه.

ومع ذلك، فسنة التاريخ، وتقلبات الحياة، لم يدم معها للناس هناء . فقد وهنت البلاد في عهد آخر ملوك الأسرة السادسة، إثر جفاف وقحط عم البلاد، وضعف، اتسم به نظام الحكم . فعمت الفوضى واضطرب الأمن . واندلعت ثورة فكرية تقاوم الظلم، وتسفه جور الأغنياء، وتطالب برغيف الخبز . وبرزت من بين حشودها عقول مرقت عن العقيدة، فاستهانت بالقيم . وسفهمت الآلهة، واستخفت بالآخرة ويوم الحساب . وقامت دعوة عازف الجونك الذى حث الناس على الملذات، واقتناص فرص المسرات، مشككاً فى يوم البعث بقوله : «إن أحداً ممن قضى نحبه لم يعد ليحدثنا بما وقع له»⁽¹⁶⁾ . فكانت تلك صرخات الشك الفكرى الأولى فى تاريخ الإنسانية .

ولما كان من النقيض يبدو النقيض - كما يقول هيجل - ، فلم يرض نفر من أهل الفكر والموعظة الحسنة بذلك الجنوح، وما آلت إليه البلاد، فقاموا ينادون بالتعقل، والعودة إلى حظيرة الأمن والأمان، وشاعت كهانات تبشر بالمتخذ المنتظر، الذى يفيض حكمه عدلاً ورحمة بالمؤمنين، بعد أن طفح الكيل، وغرق الناس فى ظلم وجور لم تشهده البلاد من قبل، فهذأت النفوس وتعشم الناس خيراً فى حركات إصلاحية تبلورت فى نصوص مكتوبة كانت

(16) راجع المرجع السابق ص 35 . «لقد صور لنا حكيم ذلك الزمان إيبهور ، الذى اقتحم على الملك سكينته التى أخلد إليها واستنام لها، فطفق يصف فى أسلوب رائع حزين حال البلاد وما نردت فيه من اضطراب وأفلاس، وما حل بالناس من محن وخطوب، فذل العزيز وعز الذليل. ولقد تمثلت الثورة فيما وصف إيبهور بعنوان الناس على الناس، وأملاك الناس، بل بعنوان من يفترض فيهم صون الأمن على الأمن، ويسوء استخدام المسلحين لأسلحتهم وإضراب العاملين عن العمل، وبالعداء للأغنياء والشماتة فيهم بما أصابهم من إبطار الزمان واختلال موازين الثراء، حيث أثرى الفقير وأملق الغنى، ويتمير المنشآت وتدهور الاقتصاد والصحة العامة ، وعجر الناس عن دفن موتاهم فإذا بهم يلقون بهم فى النيل حتى صار مدفناً كما قال . بل لقد بلغ البؤس والشقاء بهم مبلغاً حملهم على التخلص من الحياة بالانتحار، فإذا البلاد من ذلك كله فى حالة من الركود والانحلال».

قد جاءت من وحى على لسان خيتى أحد ملوك أهناسيا فى ذلك الزمان لابنه مريكارع، فكان دستوراً يشرح أصول الحكم وحق الراعى وحق الرعية عليه وواجبه نحوها¹⁷. فكان ذلك عصر الشرائع الوضعية، وعهداً يبشر بالتأمل فى عالم الغيب ممهداً لعهد النبوءات العهد القديم.

من ذلك المخاض الفكرى، كان العامل المؤثر الأكبر للفكر التأملى المصرى قد بلغ ذروته فى محيطها من الأمم المجاورة. فكانت بصماته واضحة جلية فى أولى الديانات السماوية، الديانة اليهودية. ونود قبل المضى فى الحديث - عن مواطن الشبه بين التعاليم المصرية القديمة، وما جاء فى الأسفار الأولى من ذلك العهد- أن نستطرد قليلاً فيما يروى عن إبراهيم الخليل وحياته فى مصر.

كان ذلك على الأرجح خلال الأسرة الثانية عشرة من حكم الدولة الوسطى، أى فى حدود القرن العشرين قبل ميلاد المسيح، عندما استجارت أقوام من الجزيرة العربية بمصر إثر قحط وجفاف كان قد ضرب مواطنهم. ولم تكن مصر مغلقة فى تلك الأزمان على نفسها. بل كانت قوافل تجارة المقايضة تصل مصر محملة بكنوز سوريا وفلسطين، وفينيقيا، وتعود بما تشتهيه الأنفس من المصنوعات الفخارية، ومنسوجات يفوق وصفها الخيال. كما كانت مصر تحصل على حاجتها من أخشاب الأرز التى اشتهرت بها فينيقيا فى تلك العصور. فى تلك الفترة وصل إبراهيم وزوجه سارة إثر ذلك القحط إلى أرض مصر، أرض النيل والرخاء والحضارة. وتقدم التوراة لنا لوحة تاريخية عن تفاصيل أول اتصال بين الجد الأكبر للأنبياء، والحضارة المصرية القديمة فى تلك الأزمان. حيث تقول التوراة «وحدث جوع فى الأرض. فانحدر إبراهيم إلى مصر ليتغرب هناك. لأن الجوع فى الأرض كان شديداً. وحدث لما قرب

(17) المرجع السابق . ص 36 .

أن يدخل مصر أنه قال لساراي امرأته ، إنى قد علمت أنك امرأة حسنة المنظر .
فيكون إذراك المصريين أنهم يقولون هذه امرأته . فيقتلوننى ويستبقونك .
قولى إنك أختى . ليكون لى خير بسببك وتحيا نفسى من أجلك»⁽¹⁸⁾ .

ومن الجدير بالملاحظة أنه إذا ما صرفنا النظر عما جاء فى سفر الخروج
عن النبى موسى عليه السلام ، وما لاقاه من اضطهاد هو وقومه على يد
فرعون ، لم نجد لأنبياء العهد القديم من نسل إبراهيم منزلة أقل عند قدماء
المصريين . فقد نزل يوسف عليه السلام وإخوته منزلة حسنة . فشرىوا الحضارة
المصرية القديمة لغة وثقافة وفكراً ، كما استمتعوا بما كان فى مصر يومئذ من
الرخاء ، ورغد العيش ، ولين المقام⁽¹⁹⁾ .

نظام الحكم الثيوقراطى:

من أبرز ما يميز النظام السياسى فى الدولة القديمة هو كونها نظاماً سياسياً
ثيوقراطياً (دينياً) مغلقاً يعتمد على القدسية ، والنسب الإلهى . فالملك هو ابن
الإله «رع» ، وهو بذلك يحتل مكانة الإله الحاكم بين الناس على الأرض . هذه

(18) سفر التكوين . الإصحاح الثانى عشر (10-13) . ويستطرد العهد القديم فى هذا الاتصال
المباشر بقوله : « . . . فحدث لما دخل إبراهيم إلى مصر أن المصريين رأوا المرأة أنها حسنة =
جداً . ورأها رؤساء فرعون ومدحوها لدى فرعون . فأخذت المرأة إلى بيت فرعون . فصنع
إلى إبراهيم خيراً بسببها . وصار له غنم ويقر وحمير وعبيد وإماء وأتن وجمال . فضرب
الرب فرعون وبيته ضربات عظيمة بسبب ساراي امرأة إبراهيم ، فدعا فرعون إبراهيم وقال ما
هذا الذى صنعت بى . لماذا لم تخبرنى أنها امرأتك . لماذا قلت هى أختى حتى أخذتها لى
لتكون زوجتى . والآن هى ذى امرأتك . خذها وأذهب . فأوصى عليه فرعون رجلاً
فشيوعه وامرأته وكل ما كان له » . الفقرات من 14-20 .

(19) راجع بشأن قصة يوسف عليه السلام ، سفر التكوين : من الإصحاح السابع والثلاثين
إلى الإصحاح الخامس والأربعين ، وصراع موسى عليه السلام وقومه مع فرعون ، فى سفر
الخروج : ابتداءً من الإصحاح الثانى .

الأبوة ليست معنوية أو روحية، كما يتبادر للذهن من مفاهيمها المعاصرة، ولكنها بالنسبة لقدماء المصريين أبوة بيولوجية - إذا صح التعبير -، أى أنها من صلب الإله «الشمس رع». ففي مفهومنا نحن نرى الملوك موجودين، يلدون أبناءً يصيرون ملوكاً من بعدهم. لكن الاعتقاد المصرى القديم، قائم على أن الإله خلق كل شىء، وبقا فى كل شىء، وحاكم لكل شىء، مما أدى إلى هذا النظام السياسى الاجتماعى الأخلاقى المقنع.

وقد يُصاب المرء بالدهشة لأول وهلة من هذا النظام، ولكن لا غرابة فى الأمر فى هذه العقيدة. فعندما يشاء الإله الأكبر النسل، يتمثل فى صورة الملك الحى، فيهب البذرة التى تنمو وتصبح فيما بعد «ابن رع»، «لقد كانت حتشبسوت ابنة تحتمس الأول، إلا أن قصة ميلادها الإلهى، الذى أتاح لها أن تغدو فرعوناً لمصر، تدل دلالة واضحة على حصول الاستبدال هنا، وعلى أن الإله الأكبر، آمون - رع، هو أبوها الفعلى. فقد وقع اختيار الآلهة على الملكة أمها، وأوصوا آمون بزيارتها وفرعون فى أوج شبابه وعزيمته «فاتخذ شكل جلالة زوجها هذا، الملك تحتمس الأول. ثم ذهب إليها فوراً، ثم ضاجعها. . . وفعل جلالة الإله هذا ما شاء له أن يفعل معها. وهذه الكلمات فاه بها أمامها آمون، سيد عروش المصريين (مصر العليا ومصر السفلى): إن اسم ابنتى التى وضعتها فى جسدك هو خنيمت - آمون - حتشبسوت. . . ولتقم بمهام الملك الفاضلة فى هذا البلد بأجمعه»⁽²⁰⁾.

إذا فأنساب الملك ليست قصة روحية كما شاهدنا بعد عدة قرون من الخليقة بعد ميلاد المسيح، حيث تتكرر الرواية محصورة فى ثوب من القدسية والإعجاز وذلك عندما بعث الله بروحه لمريم «فتمثل لها بشراً سوياً» وليست

- *Urk. IX, 219-21*

(20) عن هنرى فرانكفورت، ص 90.

مفهوماً معنوياً، كفكرة العناية الإلهية، وقصة الملك ظل الله على الأرض كما ساد في العصور الوسطى الأوروبية. وإنما هي على ما يبدو وراثية آلهية بيولوجية يلعب فيها الكهنة دوراً جوهرياً، وإن كان من الصعب تحديد كلفيته .

وما يهمننا هنا، هو الأبعاد السياسية والاجتماعية والأخلاقية لعقيدة الملوك أنساب الآلهة. هذا الأمر يقودنا إلى الصفة الثانية لنظام الحكم، بعد كونه حكماً آلهياً مباشراً. فلما كانت ولادة الملك آلهية، استلزم الأمر بالضرورة أن تكون المنزلة آلهية. وهذا الأمر الأخير يؤدي أولاً إلى تنزيه الحاكم عن صفات البشر، ووضعه في درجة الإله الملك الذي يسمو فوق الجميع، منزهاً عن الخطأ، غير قابل للتماس مع الناس. بل على الناس أن يتحاشوا الحديث عنه، أو مخاطبته بشكل مباشر. ولدينا نصوص قديمة كثيرة في تمجيد الملك، ترتفع إلى مستوى التسبيح بالألوهية ناعته إياه بصفاتها وخصالها. فالإله هو «سيا» إله الإدراك، إنه رع، الإله الشمس؛ إنه خنوم خالق البشر على دولا ب الخزاف؛ إنه باستيث الآلهة الحامية، إنه سخمت إله العقاب. فالفهم والحكم الأعلى وإكثار السكان والحماية والعقاب، كلها من خواص الملك⁽²¹⁾.

ولما كان لفرعون خصال الألوهية، وكان معصوماً من التماس كان على المقربين منه أن يكونوا على مستويات عليا من الخليفة. حيث كانت حاشيته من الكهنة «طاهري الأيدي»، وخدمه من أقرب السلالات إلى عائلته، وهم بذلك يكونون في مأمن من محق القداسة. ولعل هذا أحد الأسباب في دفن الملوك في مقابر فردية مهيبه، تحفظ أجسادهم وأرواحهم، وهو في نفس الوقت «معبد للموتى تقام فيه عبادة الملك الميت»، الملك الذي انتقل إلى مرحلة

(21) المرجع السابق. ص 82.

ملك الموتى . ولما كان الملك إلهاً منزهاً عن التماس ، كان « من سخرية الأقدار
ألا توجد مومياء ملكية واحدة من الدولة القديمة»⁽²²⁾ . هذا التبجيل لشخص
الملك الإله ، يجعل عامة الناس ينعمون بفضله وعدله ، لكنهم فى النهاية بشر
منزهون عن الألوهية .

أما الصفة الثالثة لنظام الحكم ، فهى الحكم الفردى المتطرف . فالملك
بنعوته السالفة الذكر يستلزم عليه حالة من العزلة ، فهو لكونه حاكماً منفرداً بين
البشر والآلهة ، لا يعلم فى كثير من الأحيان بأموره إلا ابنه ، والمقربون منه من
الكهنة ، والخدام . أما من الناحية العملية فهو مطلق السلطة ، وكل ما ينجز فى
طول البلاد وعرضها - بطريقة مباشرة أو غير مباشرة - فهى تنسب للملك .
فهو مهندس الهياكل والمدن . ينتصر فى المعارك ، ويسن الشرائع والقوانين
الخاصة بتنظيم العلاقات الاجتماعية والحياة الاقتصادية . إنه الإله والملك
والدولة ، وهو فى كل ذلك يعيش بالنسبة للشعب فى طى الكتمان ، حذراً من
مخالطتهم ، مترفعاً عن عموميتهم . وتلك كما يبدو ، من الخصال الأساسية
لفرعون الملك ابن الإله رع⁽²³⁾ .

أما الصفة الرابعة لنظام الحكم السياسى لفرعون المملكة القديمة ، فهى
كونه كبير الإقطاعيين . فبصفته الإلهية والملكية المنفردة ، أصبح المالك الوحيد

(22) جوفرى برندر . المرجع المذكور سابقاً ، ص 40 .

(23) هنرى فرانكفورت . المرجع المذكور سابقاً . 96 . وتروى لنا إحدى النقوش القديمة الواردة
فى المرجع نفسه ، قصة ملك داهمته الشيخوخة فنصح ابنه وخلفه قائلاً : «أنت يامن
ظهرت كإله ، أصغ إلى ما أقوله لك . لكى تكون ملكاً على البلاد وحاكماً على ضفاف
الأنهر ، لكى تصيب الخير الوفير تمنع على مرءوسيك لثلايقع مالم يحسب
سهوله الحساب . لا تدن منهم فى وحدتك ، لا تملأ قلبك بأخ ، أو صديق ، ولا تجعل لك
خلصاء - ذلك مما لن محمد عقباه . لقد أعطيت الفقير وأويت اليتيم . . ولكن الذى أكل زادى
هو الذى قاد جنداً (فى وجهى) . . والذين ارتدوا أفخر ثيابى هم الذين نظروا إلى كخرقة بالية» .

لمصر ومن عليها من بشر، وحقول، ودواب، ومياه. فهو راعى المجتمع والساهر على قوتهم. هذا ومن فكرة الراعى تُظهر لنا بعض النقوش القديمة صولجان الفرعون فى شكل عصى الراعى المعقوفة.

ومع ذلك، فإن فكرة العدالة تراقق الملك فى حكمه، والعدالة بالنسبة للمصريين رديف للخير، وهبة إلهية، وهى تتجسد بين الناس فى قاعدة أخلاقية ظهرت فى فلسفة إيمانويل كانت فيما بعد فى صورة قاعدة مفادها «أن يعمل المرء للآخرين ما يتوقع منهم أن يفعلوه له». ومع ذلك فالعدالة بالنسبة للملك، عدالة نفعية تتوخى فائدته بالدرجة الأولى، بكونه كبير الإقطاعيين، والذى تؤول إليه البلاد برمتها فى النهاية. ومن ثم فالاستسلام لعدالة الملك يعد أمراً أخلاقياً واجب التنفيذ. وفى وصية من أب لأبنائه، بشأن طاعة الملك يقول فيها مما يقول: «كافحوا من أجل اسمه، وكونوا أنقياء من أجل حياته، تسلموا من كل إثم للخطيئة. من أحبه الملك غداً روحاً مبعجة، أما الذى يتمرد على جلالته فلن يجد قبراً لنفسه، ويقذف بجثته فى المياه»⁽²⁴⁾. من هذا النص تتضح لنا بشاعة الحياة السياسية وفقاً للمفاهيم الحديثة، بالرغم من أنها صورة لفساد الحكم بالمفهوم العصرى قد تتكرر فى أى زمان، وتحت أى شكل من أشكال الأنظمة السياسية. أما فى تلك العهود الغابرة فالاستبداد قدر ومصير، تكون فيه طاعة الحاكم فيما يرغبه مجلبة للاطمئنان، وركوناً فى طي النسيان. أما معارضة الحاكم الإله، فهى تجعل من صاحبها لقمة سائغة لتماسيح النيل. ومن هنا يحق القول إنه كان على الناس - وعلى مستوى الأبعاد الاجتماعية والأخلاقية، والسياسية -، أن يستظلوا بظل الإله على الأرض.

(24) المرجع السابق، ص 105.

ومن ثم فكل سلوك اجتماعى لابد أن يكون تنفيذاً لطاعة الملك ، وكل سلوك أخلاقى ، لا يعتبر سلوكاً حسناً إلا فيما يرضى الملك . أما على المستويين الفكرى والسياسى ، فإن كل تآلق عسكرى ، أو إبداع فكرى وعلمى لا ينسب لصاحبه . لأنه خلق من عقول الملوك ، وإبداع من مهابتهم . ومن هنا كانت النجومية ، والتآلق على المستوى الفردى جرماً يستحق عليه الفرد السخرية من الحاكم وربما الموت . فلا فكر وعبقرية ، إلا عبقرية الملك الإلهية القائمة على إبداعات الآخرين مطموسى الهوية . ولا تطور ورخاء ، إلا من نعمة الملك القادر الفاعل . وما جهود الآخرين إلا فضل من هذه الألوهية عليهم ، قد يستحقون عليها الثناء فى حياة ما بعد الموت ، إذا ما تستروا عليها لتظهر باسم الملك . هذه الخاصية استمرت مع نظم الحكم الفردية عبر القرون فى عصور غير متناهية .

هذا ومهما يكن من شىء ، فقد خلقت لنا هذه السياسة ثلاث حقائق تاريخية :

أولها : انقطاع التاريخ فى حالات النكسة ، وحرمان الإنسانية فى أجيالها اللاحقة من ثمار مناهج وأساليب التفكير العلمية التى أدت إلى إنجازات عظيمة . حيث تبقى النتائج ، أكواماً من الحجارة ، مجهولة الهوية الحقيقية . وهذا أمر طبيعى ، فتدوين مناهج الإنجاز ، وأساليب تحقيقه أمر لا يهتم الملك الحاكم . ولما كانت الشخصية الإبداعية لهذا الإنجاز لا فرصة لها للظهور ، أصبح لا أفضلية للاهتمام بهذا المنهج ، فاندثر لكى لا تبقى إلا معجزة الملك المادية .

ثانيهما : لقد ثبت عبر تاريخ العلم ، أن العلماء يدنونون بدقة متناهية نتائج تأملاتهم ، طالما هى مقرونة بأسمائهم ، فلما كان هذا الأمر الأخير غير

مرغوب فيه ، عند أنظمة الاستبداد القديمة ، فقد فقدت الإنسانية الاستمرارية في مجال الهندسة والعمار والطب والصيدلة . وكان عليها أن تبدأ من الصفر بعد قرون من الزمن .

أما ثالث هذه الحقائق التاريخية ، فيكمن في السر الذي جعل المؤرخين في مجال الفلسفة ، يقللون من دور حضارات الشرق القديم ، وفضلها على الحضارة اليونانية . إذ أن طمس هويات المفكرين والمبدعين ، أدى إلى طمس أساليب تفكيرهم ومذاهبهم الفكرية ، والاكتفاء بجنى ثمار عبقرياتهم لتظهر باسم الملك المستبد . من هنا لم يحرم مبدعو الأمة من هذا الحق فحسب ، بل حرمت الأمة بكاملها من شرف تطوير الإنسانية ، ووضعها على الطريق الصحيح . فمن يعرف الآن أسرار هندسة الأهرامات ؟ أو معادلات ومواد الصيدلة المصرية القديمة ؟ كلها صعدت للسماء مع روح فرعون ، مخلقة وراءها الغازأ لا تفيدنا في شيء إلا من حيث هي مشاهد جنائزية الطابع ، مثل المقابر ، والأهرامات ، والموميات لتذكرنا بتاريخ نشأة الإضطهاد الفكرى ، وبرجسية شواذ السياسة ، ومحى العظمة والتخليد .

من هنا وقف الفكر الإنسانى حائراً أمام ركام من النظريات الفكرية والفلسفية ، تبرأ منها أصحابها في عصرهم حباً للبقاء فى ظل الملك العظيم ، الغفور الودود .

القسم الثاني

تمهيد للاديان السماوية

أخناتون ورسالة التوحيد:

إذ صح القول أن قس بن ساعدة⁽²⁵⁾ هو أحد المبشرين بالتوحيد في العصر الجاهلي قبيل الإسلام، فإن أخناتون AKHENATON يعتبر أحد المبشرين بالتوحيد في الجاهلية الأولى للبشرية، وقبيل ظهور أولى الديانات السماوية، ونعنى بها اليهودية. ترى من هو هذا النبي الفرعوني؟ وكيف ومتى ظهرت دعوته؟

أخناتون زوج نفرтитى الشهيرة، هو أحد مشاهير الملوك في الأسرة الثامنة عشرة التي انطلقت منها الدولة الحديثة. والتي بدأت عام 1575 ق.م، وانتهت بنهاية الأسرة الحادية والعشرين في عام 945 ق.م. كان «أخناتون سليلاً لأسرة أحمس الأول، مؤسس الدولة الحديثة. تلك الأسرة التي حكمت مصر أكثر من قرنين ونصف من الزمان، تعاقب على الحكم خلالها اثنا عشر فرعوناً، كان أهمهم - بلا شك - أحمس الأول الذي أكمل تطهير

(25) قس بن ساعدة الداعى إلى وحدانية الله قبيل ظهور الإسلام، والقائل: «أيها الناس إسمعوا وعوا، من عاتس مات ومن مات فات وكل ذى آت آت. ليل داج ونهار ساج وسماء ذات أبراج... إلخ.

البلاد تماماً من الهكسوس . واستعاد علاقات مصر بالشام وكريت وبلاد النوبة . . أما أعظمهم فكان تحتمس الثالث، أعظم رجال الحرب من ملوك مصر⁽²⁶⁾. هذا وقد شهدت مصر رخاءً واستقراراً في هذه الفترة، مما أعطى فرصة للتأمل الفلسفي، وقدرة على خلق فكرة فلسفية جديدة مخالفة لما احتكرته طبقة الكهنة المصريين منذ عصر الدولة القديمة . كان أمنحوتب الرابع (أخناتون) الملك الشاب صاحب هذه الفكرة، ومفجر تلك الثورة الدينية الإصلاحية .

من المعروف أن التعددية في مجال الألوهية، كانت عقيدة لا تقبل الجدل عند المصريين قبل حكم أخناتون . فقد حققت سيادة الإله آمون المتمركزة عبادته في مدينة طيبا Tiba - منشأ فراعنة الدولة الحديثة - سيطرة على عقول الراعي والرعية على حد سواء . ومن الحق القول أن فكرة التوحيد التي ظهرت في هذه الفترة كانت مشوبة ببعض المعتقدات التعددية الأخرى، التي ظل الفراعنة يؤمنون بها بجانب الوعي الجديد . ومن هنا لم تختف بشكل قاطع فكرة تعدد الأرباب بجانب الإله أتون .

والثورة الحقيقية لأخناتون تجلت في رفضه عقيدة اللاهوت الشمس القائم على بنوة الملك الإله، وتعدد الآلهة كما كانت يفسرها كهنة آمون . فقد رفض منذ بداية حكمه أن يخلع على نفسه اسم «أتون» Aton ، أي قرص الشمس، وهو الاسم الذي تعود الملوك من قبله أن يخلعوه على أنفسهم . ثم اتخذ لنفسه اسم إخنا-تون، أي خادم فلك الشمس . وهذا يعني أنه أبعد عن

(26) د مصطفى النشار : فلاسفة أيقظوا العالم . دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة ، 1988م

نفسه صفة الألوهية التي تعود ملوك مصر ارتداءها، وفضل أن يكون من صفوة البشر المبشرين بإله أكثر معقولة لفهم الناس. ومن ثم أصبح الملك خادم الإله آتوم. الأمر الذي اعتبره الكهان، كهان معبد آمون في «طيبا» نوعاً من البدع، والهرطقة التي لا يمكن قبولها. لكن هذه الإصلاحات الدينية في ديانة الفراعنة أدت إلى اختفاء نعوت وصورة الإله «آمون» من العقيدة الجديدة فأصبح بذلك اسماً على مُسمى.

والخطوة الثانية في هذه الثورة الدينية الإصلاحية جاءت عندما هجر أختاتون «طيبا»، بالرغم من تاريخها المقدس العريق، وأنشأ عاصمة جديدة له هي «أكيئاتون» Akhetaton، المعروفة حالياً باسم «تل العمارنة»، وهي المدينة التي أنطلقت منها دعوة أختاتون المبشرة بالتحديد Monothéisme.

من ذلك الوقت، بدأ نجم الكهنة بصفة عامة، وكهنة معبد آمون في طيبا بصفة خاصة في طريقه للأفول. بعد أن هيمنوا على العقول طيلة التاريخ السابق. فقد احتكروا حرية الفكر لأنفسهم دون غيرهم، وكانوا وراء التصورات اللاهوتية، وبنوة الملوك الإلهية. كما كانوا يشكلون مركز القوة غير المباشر المؤثرة في دفة الأمور السياسية والاقتصادية، غير مبالين بمصائر الناس.

وهكذا انتقلت الحياة الفكرية في مصر على يد أختاتون من عصر إلى عصر، من عصر الملك الإله الرمزي. الذي صنعه الكهان وتحكموا في مصيره، إلى عصر الملك خادم الإله الفاعل المدبر، وأصبح للإمبراطورية المصرية في ذلك الوقت إله واحد هو آتوم. وكان من شأن هذا الانقلاب في الأعراف الدينية ملاحقة عناصر العبادة التعددية ورموزها. حيث تم إزالة الكثير من الملامح الدالة على وجودها. كما شطب اسم آمون، وبقيّة الآلهة

الأخرى، وإنما وُجدت في آثار طيبا . كما شطبت كلمة آلهة ظناً من المصلح الجديد أنها رمز لتعدد الآلهة⁽²⁷⁾ .

وعلى أية حال . لدينا من التساييح ما يمجّد الإله الواحد في ذلك الوقت، مما يوحى بظهور فجر فكر جديد في مجال الألوهية، قد لا تختلف بشكل أو بآخر عما يردده المؤمنون في عصرنا هذا . ومنها ما يقول : أنت الإله المبدع الإله الخالق الواحد، أنت «أكبر من في السماء، أسن من في الأرض، رب الكائنات، باق في كل شيء . يا من «خلقت كل موجود، واحد أبدعت الوجود . . يا من صدر البشر عن مقلته، ووجد الأرباب بمنطوقه وفهمه، واهب الحياة لأسمك الماء والطير في كبد السماء»⁽²⁸⁾ .

من هذا التصور، انطلقت دعوة أخناتون، بديانة جديدة، قائمة - كما أسلفنا القول- على التوحيد ومحاربة الآلهة السابقة باعتبارها شركاً مخالفاً لوحداية الله .

ومع ذلك، يبدو أن دعوة أخناتون - الذي زعم أن الإله تراءى له في رؤياه، وكلفه برعاية شؤونه - قد بدأت تطغى شيئاً فشيئاً على فكرة الإله آمون إله الآلهة القديمة، مع الاحتفاظ ببعض العناصر كخواص الشمس بدلاً من صفاتها، والتي منها الحياة والدفء . ويبدو أن كلمة أتون نفسها تعني «الحرارة الكامنة في الشمس»⁽²⁹⁾ . وعلى أية حال فقد نشأ عن تلك الديانة الجديدة موجة

(27) بريستيد . هـ : فجر الضمير . ترجمة سليم حسن . مكتبة مصر ، ص ص 299-300 .

(28) عبدالعريز صالح . الوحدانية في مصر القديمة . مقاله بمجلة «المجلة» . القاهرة ، العدد 31 ،

1951 م (عن مصطفى النشار، في المرجع المذكور سابقاً ، ص 24) .

(29) راجع فؤاد شبل في كتابه : إخناتون . الهيئة المصرية العامة للكتاب 1974 ، ص 59 .

من الأدب الصوفي والتساويح فى ملكوت الإله الواحد، إله الحياة. ومن قصائد أختاتون القديمة تلك التى تخاطب الإله قائلة:

«أنت خالق الجنين فى أحشاء المرأة .
والذى يذراً من البذرة أناساً
وجاعل الولد يعيش فى بطن أمه .
ومهدتاً إياه حتى لايبكى
ومرضعاً إياه حتى فى الرحم
وأنت مُعطى النفس حتى تحفظ الحياة على كل إنسان خلقتة
وحيثما ينزل من الرحم فى يوم ولادته
فأنت تفتح فمه كلية، وتمنحه ضروريات الحياة»⁽³⁰⁾.
ويقول أختاتون فى دعواته مناجياً الإله أتون ومتعبداً فى ملكوته:
«إيه أيها الإله الذى سوى نفسه بنفسه
خالق كل الأرض . . . وبارئ كل من عليها .
حتى الناس، وكل قطعان الماشية والغزلان .
وكل الأشجار التى تنمو فوق التربة .
فإنها تحيا عندما تشرق عليهم .
وأنت الأب والأم لكل من خلقتة .
وعندما تشرق فإن عيونهم ترى بواسطتك»⁽³¹⁾.

(30) بريستيد : المرجع المذكور سابقاً ، ص 309 .

(31) المرجع السابق، ص 309

هذا ويعتقد بريستيد أن أختاتون هو أول الشخصيات البشرية التي نادى بفكرة التوحيد . ويأتى هذا الاعتقاد على ما يبدو من أن ديانة أختاتون تقوم بالفعل على الإيمان بإله واحد ، خلق كل شىء من العدم ، وبكلمة واحدة منه . فهو إله الكون ورب البشر جميعاً بدون استثناء . خلق البشر جميعاً ليعيشوا فى سلام وإخاء . فكان بذلك أول من بشر بديانة عالمية ، يستوى فيها كل البشر ، بصرف النظر عن مستوياتهم الاجتماعية ، وأعراقهم ، وأجناسهم . هذا وقد سارت على نفس الدرب فيما بعد ديانات السماء ، باستثناء اليهودية ، التي جعل فيها اليهود إله الخلق إلهاً لهم وحدهم دون غيرهم ، وأن بقية البشر ما خلقوا إلا لخدمتهم . فكانت بذلك كما ارتأها اليهود نموذجاً للتعصب الدينى المسرف ، والتمييز العنصرى بين البشر⁽³²⁾ .

هذه العالمية فى ديانة أختاتون ، دفعته كما يقول آرثر ديكال إلى حرق وإفناء كل ما وقع تحت يده من طواطم العالم السحرى فى عصره ، بما فيها صور الآلهة وأنصاف الآلهة ، وعلى رأسهم «أوزيريس» نفسه . ومن ناحية أخرى يعتقد أن النبى موسى - عليه السلام - الذى عاش فى نفس الفترة فى مصر ، كان هو وأتباعه من أنصار هذه العقيدة . وهو أمر يدعمه التشابه بين بعض قصائد أختاتون وتساويحه للإله الواحد الأحد ، وبين المزمور الرابع بعد المائة من التوراة⁽³³⁾ .

(32) قمة العنصرية عند اليهود تتمثل فى كتاب التلمود ، الذى وضعه بعض الحاخامات اليهود ، لتحريض اليهود على معاربة بقية البشر . وتمييز بنى إسرائيل على كل ما عداهم باعتبارهم شعب الله المختار ، بينما يصف الأمم الخارجة عن دين اليهود بأنها «ليست إلا كلاماً وحميراً أوحياوات خلقت للجزء» .

(33) راجع فوزى محمد حميد : عالم الأديان بين الأسطورة والحقيقة . منشورات جمعية الدعوة الإسلامية ، 1991م ، ص 102 .

ولم يكتب لهذه الدعوة التوحيدية البقاء طويلاً، فعندما مات أخناتون وهو فى الثلاثين من العمر، قاد صهره توت عنخ آمون حركة الردة، وشجع على ترويح العقائد الوثنية وتعدد الآلهة من جديد، وأعاد للكهنة اعتبارهم، فعملوا بدورهم جاهدين على محو اسم «آتون» واسم «أخناتون»، من كافة المعابد والهيكل. ففضوا بذلك على عقيدة التوحيد.

فكرة الخلق ونشأة الكون:

أرقى درجات الأسطورة تمثلت فى تعبيرها عن طموح الفكر التأملى أو الفلسفى فى معرفة: من أين جاء الكون، وكيف ظهر للوجود لأول مرة. وما هى عناصره الأولية؟ وهذا النوع من التأمل الفكرى مهما كانت صحته الأسطورية، لم تبلغه بلاد اليونان إلا فى وقت متأخر.

ولما كان المصريون هم أقدم الأقوام المتحضرة - على ما نظن - فى هذه الرقعة من العالم، لا بد من القول أنهم الأصل بالنسبة للمجاورين لهم على الأقل، عندما تشابه الأساطير فيما يتعلق بفكرة الخلق. ومن هنا لانجد مناصاً من الحديث بلغة النصوص بشكل أو بآخر للمقارنة بين التفكير فى الشرق الأدنى القديم، والمعاصرين له فى المرحلة الهلينية. هذا وتبرز أمامنا للوهلة الأولى أربع مجموعات من النصوص. أولها تنتمى إلى المصريين، ومستقاة من النقوش المصرية الشهيرة مثل، «نصوص الموتى» المبكرة، وكذلك «متون الأهرام»، وبعض الألواح المكتشفة فى هذا الشأن. وثانيها: نصوص بابلية من نفس الفترة تتحدث عن المعتقدات الدينية عند شعوب المنطقة. وثالثها: نصوص جاءت فى العهد القديم، وهى متزامنة مع النصوص السابقة ومحكية

لها بوجه من الوجوه . أما المجموعة الرابعة من النصوص فقد جاءت فى فجر الفكر اليونانى عند أورفيوس Orpheus وهزيود Hésiode فى «أنساب الآلهة» ، وتصورات الفلاسفة الطبيعيين الأوائل من أمثال طاليس وأنكسمندريس .

ويبدو أن أقدم تصورات خلق العالم جاءت فى اللاهوت المصرى القديم ، سواءً اللاهوت «المفيسى» أو لاهوت «هليوبوليس» . هذه التصورات جاءت فى أشكال مختلفة من الأساطير ، لكنها فى النهاية لاتتناقض . فهى فى جملتها تتحدث عن شخصيات الآلهة ، وأنسابها ، وصراعها ثم انتصار آلهة النظام والخير فى النهاية . هذا ولانسى فى البداية التأكيد أن لهذه الآلهة إلهاً أولاً لاسبق له . فهو خالقها وهى معينة له فى تنفيذ خلقه بأدوار كان قدرها لها بصورة مسبقة . إنها ملائكته ورسله التى تمتزج بالبشر وسلوكياته فى بعض الأحيان لتحقيق أهداف معينة .

هذه الصورة لاتخلو فى بعض الأحيان من غضب الآلهة على البشر ، وغضب البشر من الآلهة . أما جملة الأساطير التى ستعرض لها فهى تتشابه من بعض الوجوه مع أنساب الآلهة اليونانية ، التى جاءت فى وقت لاحق وخاصة ما جاء منها عند هزيود . ولما كان التفكير المصرى سابقاً لظهور التوراة شأنه فى ذلك شأن عقائد بلاد ما بين النهرين ، ولما كان الاتصال قد تم - كما يحدثنا العهد القديم - بين الجد الأكبر للديانات السماوية وأحفاده وفراعة مصر فى فترة من فترات ازدهار هذه البلاد ثقافياً وحضارياً ، وهو أمر كنا قد أشرنا إليه إشارة عابرة من قبل فى هجرة إبراهيم الخليل إلى مصر ، فإن الضرورة المنطقية تستدعى الاستنتاج ، أن التأمل الفكرى فى الحضارة المصرية القديمة كان قد مهد بأفكاره عن الألوهية ونشأتها ووحدانيته لظهور هذه

الديانة، ومن هنا نجد صوراً متقاربة ومكررة بين ما ورد في الحضارات الغابرة لهذه المنطقة، وما ورد ذكره في العهد القديم والعهد الجديد.

لقد مر التأمل المصرى القديم - فيما يتعلق بفكرة خلق العالم ونشأة الكون - بمراحل مختلفة، لكنها متتابعة ومنسجمة فى الغالب مع بعضها البعض. ومن الجدير بالذكر، أن العناصر الرئيسية فى هذا التصور كانت قد ظهرت من جديد فى عقلية الأغارقة، وخاصة فيما يتعلق بفكرة خلق الإنسان، والمادة الأولى التى تكون منها العالم. فى هذه المرحلة من التأمل، سواءً عند المصريين أم عند اليونان وبالتحديد فى عصر الفلاسفة الطبيعيين الأوائل، حيث نجد الفكر يسمو إلى مستويات تعلو عن التجارب الحسية المباشرة كعالم الفلك وعالم الأرض. وهذه مرحلة ميتافيزيقية مرت بها عقول اليونان بعد قرون طويلة من تلك المرحلة الزمنية التى عبر فيها الفكر المصرى ضباب الحس ليغوص فى عالم ما وراء الطبيعة.

على أية الحال، فالأمور تبدو واضحة بما فيه الكفاية إذا ماتناولنا التصور المصرى مرحلة مرحلة، فيما يتعلق بتأملاتهم ورؤاهم للمادة الأولى التى نشأ منها الكون، وهى رؤى لا تختلف فى اعتقادنا عما جاء على السنة فلاسفة اليونان المذكورين.

الهيولة الأولى:

أول الاعتقادات عند المصريين عن بداية العالم الفيزيقي على الأقل، انطلق من تصورهم بأن الماء هو أصل الموجودات وذلك عندما اعتقدوا «أن الخالق خرج من مياه الهيولة، وأقام رابية صغيرة من اليابسة يقف عليها، هذه الرابية الأولى، التى بدأت الخليقة عليها اتفق العُرف على أنها فى معبد

الشمس فى هليوبوليس (عين شمس)، إذ يعتبر معظم المصريين الإله الشمس خالق الكون»⁽³⁴⁾. وهذا الاعتقاد جاء انطلاقاً من معتقدات الأجداد فى أن الإله «بتاح» هو الصانع الأعظم الذى خلق العالم برمته، كما خلق «آتوم» إله الشمس القديم فى هليوبوليس، والذى استمد قوته كغيره من الآلهة المخلوقة من الرب الأول الواحد الأحد⁽³⁵⁾.

هذا وانطلاقاً من هذه البداية للكون، تعددت الأقوال والمعتقدات عن الرابية الأولى، ووجودها فى معابد كبرى فى كل من «مفيس»، و«طيبة»، وغيرهما. هذا الأمر من شأنه أن يوضح لنا التنافس بين المدن من أجل الحصول على شرف وجود الرابية الإلهية الأولى فى معبدها، بعد أن شيدت له صروحاً تحاكي الروابي وعلى شكل أهرامات.

ومهما يكن من شيد فإن هذا التصور يوضح بصورة جلية اعتقاد المصريين فى أن الكون نشأ من هيولة أولى هى الماء. ولعل ما يعزز اعتقادهم هذا ما لاحظوه من سريان الماء فى جوف الأرض، وعلى ظهرها فى شكل أنهار وبحار ومحيطات. وبالطبع فإن هذا الاعتقاد قد نشأ مما لديهم من قداسة للنيل، ومياهه التى تفيض منه فتبعث الحياة والنماء من جنوب البلاد إلى شمالها عبر فياف قاحلة لاعشب فيها ولاماء، هذا ومن الجدير بالذكر، أن فكرة المياه كهيولة أولى كانت شائعة عند السومريين أولاً ثم عند البابليين

(34) فرانكفورت - هنرى : المرجع السابق الذكر . ص 34 .

(35) راجع بريستيد فى المرجع المذكور سابقاً ، ص 54 . - من الجدير بالذكر أننا لسنا هنا بصدد الحديث المفصل عن الآلهة وتفرعها وتطورها . ويمكن لمن يرغب فى هذه التفاصيل العودة إلى كتاب أدولف أرمان : *ديانة مصر القديمة* . ترجمة الدكتور . عبد المنعم أبوبكر والدكتور محمد أنور شكرى .

أيضاً. حيث كان للهيولة الأولى «الماء» ثلاثة أشكال يطلق عليها الثالوث المقدس، وهى الماء العذب، والماء المالح، وغبار الماء أى الضباب. وقد ورد ذكر هذه الهيولة فى ملحمة التكوين البابلية الأنوما إيليش Enuma Elis، التى تعنى (فى العلى عندما)، والتى يرجع تاريخ كتابتها إلى حوالى الألف الثانى قبل الميلاد. أى قبل تدوين أسفار التوراة العبرية. وقد جاء فيها الآتى:

« عندما لم يكن للسماء اسم بعد
عندما لم يكن للأرض تحت السماء اسم بعد
كان هناك ثالوث مقدس: «أبسو»: الغمر العظيم
مجتمع المياه العذبة، «وتيامات»: الغمر العظيم،
مجتمع المياه المالحة، «وممو»: الضباب،
الروح المرفرفة فوق المياه.
عندما لم تكن بعد مراعى خضر،
عندما لم تكن بعد أجسام القصب.
عندما لم تكن بعد حقول
لم يكن بعد ألواح القدر،
اضطرب الماء، امتزج العذب بالمالح.
فولد الكون. من الزبد كانت الأرض،
من الأمواج كانت الجبال،
وما تطاير من الماء ارتفع سماءً فوق سماء⁽³⁶⁾.

(36) أنيس فريحة: ملاحم وأساطير من الأدب السامى، (ترجمة). دار النهار للنشر، بيروت 1967م.

والمهم فى الأمر، هو أن هذه الفكرة يبدو أنها قد شاعت عن طريق الأساطير المصرية والبابلية والسومرية التى اجتاحت معظم الأمم المحيطة بوادى النيل والجانب الغربى من آسيا الصغرى فى ذلك الوقت. وليس غريباً القول إن فكرة طاليس عن نشأة الكون من هيوالة أولى هى الماء قد جاءت من هذا المصدر⁽¹⁷⁾. وخاصة إذا ما علمنا أن السومريين المتأثرين بالبابليين كانوا أيضاً من دعاة هذه الفكرة. فمن أساطيرهم ما تقول: «فى البدء كانت الآلهة» نمو Nuimu» وهى المياه الأولى التى انبثقت عنها كل الأشياء.

أما ثانى الاعتقادات فى نشأة الكون عند المصريين، فقد أنطلقت مما للشمس من قدسية لديهم باعتبارها مصدر الضياء، ومبعث النشاط والخصبية فى الإنسان والأرض على حد سواء. هذه القدسية، جعلت من هذا الكوكب الوهاج إله الشمس «رع» الذى يقول عنه المصريون، إنه أول الملوك الذين عرفتهم مصر فى عصورها الأولى. ومن فكرة إله الشمس، نشأت فكرتان عن المادة الأولى عند هؤلاء الأقوام. أولاهما تقول إن الهيوالة الأولى هى ما

(37) من المعروف أن التوسع المصرى شرقاً وشمالاً قدم على يد «تحتمس الثالث» خلال القرن السادس عشر قبل الميلاد عندما نشأت إمبراطورية مصر التى وصلت حدودها بمالك آسيا المتاخمة لسواحل آسيا الصغرى المطلّة على الجزر الإغريقية، حيث نشأت فيما بعد المدرسة الفلسفية الأيونية، كما امتدت شمالاً حتى أعالي نهر الفرات، وجنوباً الشلال الرابع لنهر النيل. (بريستيد. المرجع المذكور سابقاً، ص 299). ويقول أنيس فريحة فى كتابه: ملاحم وأساطير من أوغاريد. ص ص 22 - 23: «بلغت الحضارة الأوغاريدية ذروتها حوالى 1400 ق. م وكانت يؤمنذ خاضعة للنفوذ المصرى. وقد كانت هذه الفترة نسبياً فترة هدوء واستقرار فى الشرق الأدنى. . إن الآثار المادية التى وجدت فى خرائب أوغاريد تشير إلى أن المدينة كانت على صلات تجارية وحضارية مع مصر وبلاد ما بين النهرين وبر الأناضول وجزيرة كريت وقبرص والعالم الإيجى. . إلخ». راجع فوزى محمد حميد: «عالم الأديان بين الأسطورة والحقيقة». منشورات جمعية الدعوة الإسلامية، 1991م صفحة (20). وراجع أيضاً. فراس السواح فى كتابه القيم. «مغامرات العقل الأولى» سومر للدراسة والنشر. نيقوسيا - قبرص 1986م، صفحة 34.

يسمونه «نون» أى «الهاوية الأولى» التى أنبثقت عنها فى البدء الحياة . ونون تعنى أيضاً المياه السفلى التى فاضت منها الهيولة الأولى فى شكل ماء ثم نشأت فوقها الرابية الأولى وهى الأرض ، أو التراب . لكن فكرة نون «الهاوية الأولى» تشير فى أذهاننا فكرة الأبيرون Apeiron أو اللانهائى الذى جعل منه الفيلسوف اليونانى انكسماندريس Anaximandre الهيولة الأولى التى نشأ منها الكون .

أما الفكرة الثانية عن المادة الأولى فقد نشأت عند المصريين انطلاقاً من فكرة إله الشمس ، فهى الاعتقاد المطلق فى عظمة وسمو إله الشمس «رع» ، الذى استمدت منه بقية الآلهة عظمتها . والذى جعله المصريون ملكاً لكل الآلهة ، أى أنه إله الآلهة . ولما كانت عظمة إله الشمس «رع» تكمن فى حرقة توهجه ، وباعتباره الخالق الأول ، قد يتبادر للذهن أن النار مادة أولى نشأ منها الكون كما جاء فى اعتقاد هيراقليطس Héraclite فيما بعد .

هذا ومن المعتقدات المثيرة للانتباه لدى المصريين بشأن الهيولة الأولى ، ما جاء فى شكل أسطورى كما ورد فى «متون الأهرام» لإعلامنا بأن المادة الأولى التى نشأ منها الكون تتكون من عدة عناصر فى نفس الوقت منها الماء والهواء والأرض أى التراب . فمن هذه النقوش ما يخاطب الإله أتوم قائلاً : «لقد بصقت ما هو «شو» SHU ، ولقد نفثت ما هو «تفنوت» TEFENET لقد احطتهما بذراعيك كذراعى «كا» لأن مالك من «كا» صار فيهما»⁽³⁸⁾ . وهذه الأسطورة توضح لنا كيف أن الخلق نشأ من إنفجار يشبه العطسة ، تولد عنه «شو» إله الهواء ، و«تفنوت» إله الرطوبة ، وقد نشأ عن هذين الإلهين الأرض

(38) فرانكفورت هنرى : المرجع السابق الذكر ص 69 - 1652 - 1653 .

والسمااء . أما «كا» فيبدو أنها قدرة الإله التي أحاطت بهما كالذراعين ، ثم حلت فيهما كالروح .

هذه الأسطورة تثير في أذهاننا فلسفة أمبادقليدس EMPEDOKLES الداعية إلى تفسير نشأة الكون من عناصر أربعة ، وهى التراب والماء والأثير والنار . ومن المعروف أن هذا الفيلسوف يفسر الكون بما فيه تفسيراً مادياً . وفى اعتقاده أن النفس تتركب أيضاً من العناصر الأربعة السالفة الذكر . ولهذا قال فى نظرية المعرفة بفكرة «الشبيه يعرف بالشبيه» . حيث يقول فى قصيدته عن «الطبيعة» فقرة (109) : «بالأرض نرى الأرض ، وبالماء نرى الماء ، وبالأثير نعرف الأثير الإلهى ، وبالنار نعرف النار المهلكة . وبالحب ندرك الحب ، وبالبعض ندرك البعض الشديد»⁽³⁹⁾ .

ومن المحتمل أن يكون أمبادقليدس قد أشتق أفكاره عن نشأة العالم من خلال هجرة الأساطير . أو أن يكون قد تأثر بعقيدة أورفيوس Orpheus النحلة الأورفية Orphisme ، التى أمتزجت بأفكار هزبود فيما يتعلق بفكرة الخلق ، وخاصة فى أنساب الآلهة . وأيا كان الأمر ، فمن الأرجح أن عقيدة النحلة الأورفية اشتقت جذورها من العقائد الدينية لشعوب الشرق الأدنى . وخاصة أن صاحبها الأسطورى أورفيوس يقال عنه إنه أحد أوائل المستشرقين اليونان فى ذلك العصر .

ترى ماهى هذه العقيدة ، وما وجه الشبه بينها وبين عقائد الشرق الأدنى ؟ من الواضح أن ما تراه النحلة الأورفية فى خلق العالم ونشأة الكون قد جاء بشكل أو بآخر على غرار ملاحم وأساطير المصريين والبابليين . فهى تحدثنا

(39) قصيدة « فى الطبيعة » عن ترجمة د . الأهوانى فى كتابه : فجر الفلسفة اليونانية ، ص 176 .

عن بداية إلهية . آلهة يخلق بعضها بعضاً . لكن المبدأ الأول الذى يخرج منه كل شىء هو الزمان الذى ترافقه الضرورة ، أى القضاء والقدر الذى يدور فى جوفه الكون برمته . ثم تروى لنا الأسطورة اليونانية كيف أنجب الزمان : الأثير (الهواء) ، ثم العمى Chaos الظلام ، ثم خليج هائل من الماء يحيط بهما من كل جانب . وهنا يشكل الزمان بيضة تفقس فيخرج منها «فانس» أى النور . وفى رواية أخرى ، انفلقت البيضة نصفين ، فصار أحدهما السماء والآخر الأرض⁽⁴⁰⁾ .

الخالق والخلق:

ما ذكرناه فيما سلف ، كان عن الهيولة الأولى ، أى المادة التى نشأ منها العالم لأول مرة . وإذا كانت العقلية اليونانية قد اكتفت عند الفلاسفة الطبيعيين الأوائل على الأقل بهذه المادة دون تجشم المعاناة فى البحث عما وراءها من سر ، فإن الفكر التأملى المصرى ذهب إلى أبعد من ذلك عندما حاول سبر غور

(40) راجع فى هذا الشأن كتاب الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى : فى عالم الفلاسفة مكتبة النهضة المصرية 1948 ص ص 11-12 . يقول الكاتب بشأن التماثل بين الأورفية والأساطير المصرية : «إن بين هذه الأساطير التى تصور بدء الخلق ، وأساطير قدماء المصريين شبيهاً عظيماً . فقد فكر المصريون فى خلق الكون وأسراره . فقد رأوا أن تكون الحياة قد قامت من عناصر أربعة . أولها «نون» الماء الأزلى الذى ينطوى على حياة نائمة تريد أن تنبعث ، ولكنها لا تستطيع . وتانيها «كاك» الظلام المطبق Erebus الذى تحاول الحياة النائمة أن تلمس فيه سبيل النهوض فلا تستطيع . وثالثها «رحح» الفضاء اللانهائى الذى غمره الظلام وغشاه فما كان عين الحياة أن تتفتح فيه على شىء ، فإذا الله يُرسل فوق هذا كله روحه مرفرفة متملة فى «أمون» الهواء ، فلا تكاد تلمس ما ذكرناه من عناصر حتى تأخذ الحياة تتشاءب لتستيقظ ثم تفيق ، وتطفو جزيرة على وجه الماء وعلى قمته البيضة وإذا بيضة الكون تنفتح وبانفتاحها يُشرق النور ، ثم يخرج منها صوت الحياة الأول مدوياً فى هذا الفضاء العريض» .

كيفية تطورها ، وربطها بجوانب ميتافيزيقية كمصدر أول لهذه المادة التي ألفناها بحواسنا ، وتعاملنا معها بمنهج معرفية مختلفة قادتنا في نهاية المطاف إلى لاشيء مما ألفناه فيها⁽⁴¹⁾ .

نوهنا - فيما سبق - عند حديثنا عن الهيولة الأولى - إلى ما هو مقرون بفكرة الخالق والخلقة أى الله والطبيعة عند المصريين . وها نحن نطرح الفكرة بشكل مغاير تفصيلي وتحليلي مكرسين الجهد فى ذلك لفكرة الخلق عند الفراعنة . ومن أول الملاحظات فى هذا الموضوع هو أن هذه الأفكار جاءت فى شكل أسطوري ، لأن أسلوب السرد الأسطوري هو أكثر الأساليب سهولة فى توصيل الفكرة ، وتمكينها فى الأذهان وترسيخها بطابع التشويق الذى يحفز على التلذذ بتكرارها للآخرين . من هنا جاءت عقائد الأولين واللاحقين على حد سواء فى شكل قصص أسطورية مليئة بالخيال دون أن يضرب للمنطق فى ذلك أى حساب . وهذا أمر طبيعي ، فإعجاز الفعل عند هؤلاء الأقوام يفوق كل تفكير بشرى ، وتسلسل منطقي .

وأول هذه الأساطير التى تروى لنا قصة الخلق والخلقة هى أسطورة هليوبوليس «عين شمس» . وهى بجانب كونها الأكثر انتشاراً ، فهى تتميز بخصائص مختلفة عما عداها من الأساطير مما يجعلها تقترب بشكل أو بآخر من قصص الخلق فى الديانات السماوية ، وخاصة منها ما جاء فى العهد القديم . وتقول الأسطورة كما يرويها جوفري بارندر ، إن الإله الأول الذى لم يسبقه شيء قد خلق نفسه بنفسه⁽⁴²⁾ . وهذا يعنى بمعنى آخر خلع صفة الأزلية

(41) المرجع السابق .

(42) متون الأهرام ، B. 1587 .

على نفسه . إنه الإله أتوم ATUM ، الخالق الأول . فقد خرج هذا الإله - كما أسلفنا القول - من مياه الهاوية التي تسمى نون NUN ، واستقر على قمة الراية الأولى حيث إنجب ومن غير زواج الإله «شو» SHU الهواء، والآلهة تفينيت TEFENET الرطوبة . وكان إله الهواء «شو» قد مرق بنفسه بين آلهة السماء «نوت» NUT ، وزوجها إله الأرض «جب» GEB فأدى ذلك إلى انفصال السماء عن الأرض . ومن هذا التصور للإنجاب الطبيعي ، تستمر الأسطورة بنفس المنوال ، حيث «يصدق الشيء نفسه على أولاد الإله «جب» والآلهة «نوت» ، وهم «أزوريس» ، و «إيزيس» ، و «ست» ، ونفتيس رغم أن دورهم الكوني كان في البداية أقل وضوحاً . وهذه الآلهة التسع تشكل ما يسمى تاسوع هليوبوليس»⁽⁴³⁾ .

اساطير الأولين ووحى اللاحقين:

أما قضية الإنجاب المعجزة من إله واحد، فقد تمت - كما تقول الأسطورة - مرة واحدة بنفخة من فم الإله «أتوم» ، وكأنه قال للإلهين «شو» الهواء، «وتفنت» الرطوبة كونا فكانا . فكانا بذلك أول آلهين ذكر وأنثى . هذا ومن خلال تعامل العقلية المصرية مع فكرة الإنجاب، وفي رواية أخرى لنفس العقيدة - (متون الأهرام 1248 . أى) - أن الإله الذى خلق نفسه، خلق «شو» و «تفنت» عن طريق الاستمنا . لكن هذه الرواية الأخيرة التي تقرب الإله «أتوم» من طبيعة البشر، تظل أقل شأناً من الناحية المنطقية، لأن الاستمنا يفترض وجود زوجين اثنين . أما الخلق عن طريق العطس أو النفخة من الفم، فهو أقرب في أذهاننا لفكرة الخلق في الأديان السماوية . فقد ورد في العهد

(43) جوفرى بارندر . المرجع السابق الذكر . ص 46 .

القديم قوله: «وجبل الربُ الإلهُ آدمُ تراباً من الأرض ونفخ في أنفه نسمة حيوية. فصار آدمُ نفساً حية»⁽⁴⁴⁾. هذا وتُعزز الأسطورة ذاتها في صورة منطقية، عندما يصف الإله نفسه بأنه «ثنائي الجنس». (متون التواييت. (A-161.2)

أما عقيدة «منفيس» فقد تعاملت مع قضية الإنجاب المعجزة بوصفها الإله «بتاح» Ptah أنه ثنائي الجنس. ويتاح هو خالق مدينة منف، وهو يمثل بالنسبة لهذه العقيدة الأب والأم. وتصور لنا إحدى الوثائق التي ترجع إلى عهد الدولة القديمة، أن العالم برمته ثمرة من ثمار عقل الإله، ظهرت للوجود بكلمة لفظها لفظاً. وفي هذا التصور استباق واضح لعقائد الإغريق القائلة باللوجوس Logos أو الكلمة المقدسة كما وردت عند هيرقليطس على سبيل المثال. كما أنها استباق أيضاً لما ورد في العهد الجديد، حيث جاء في بداية أنجيل يوحنا، «في البدء كانت الكلمة، والكلمة كانت عند الله، وكانت الكلمة الله. هذا كان في البدء عند الله».

أما فكرة فيض العالم بكائناته الحية وغير الحية، من إله واحد، فهي محض أصالة مصرية، وهي لب فكرة الخلق عند المؤمنين بحدائثة العالم على الأقل. هذا بجانب أن المنطق يفرض أن الكلمة، وما تنبس به الشفاه إنما هو حكمة العقل. وهذا يعني أن جل الكون بمخلوقاته لم يأت جزافاً، ولا يجري سهلاً بدون حكمة أو نواميس. بل هو كون متسق في نشأته وتطوره، وكل ما يحدث فيه إنما يجري بمقادير. وهذه - لعمري - فكرة عقلية كلية مثالية، ترجع نشأتها إلى ثلاثة آلاف سنة قبل الميلاد.

(44) سفر التكوين. الإصحاح الثاني. 7.

وهكذا تتداخل أساطير الأولين بقصص الأديان السماوية بصورة تمثل تطور العقلية البشرية وتكاملها . فالخلق بنفخة الإله تمت لأول مرة منذ ثلاثة آلاف سنة قبل الميلاد، عند إله المصريين «أتوم» . حيث خلق بها هذا الإله كل من «شو» و «تفنت» وجاءت هذه الفكرة مرة ثانية فى أساطير بلاد ما بين النهرين عند رجال الدين السومريين حوالى 2500 عام قبل الميلاد، وهى فترة متزامنة مع زمن أساطير المصريين، ومرة ثالثة فى العهد القديم عندما نفخ الرب فى أنف آدم فصار نفساً حية .

ويمضى بنا التأثير والتأثر بين أساطير الأولين وقصص الآخرين حتى تصل بنا إلى خلق الإنسان من الطين، حيث نجد لها روايات متواترة انطلاقاً من أساطير المصريين والبابليين . فقد «كان خلق الكائنات الحية، فى مقابل خلق الموجودات الكونية غير الحية، يعزى - فى الأعم الأغلب - عند المصريين إلى الإله الصانع خنوم KHANUM . فهو الذى يخلق البشر عندما يجلس إلى دولابه الفخارى⁽⁴⁵⁾ . أما عند السومريين فتروى لنا الأسطورة كيف أن الإله «أيا Ea» ، والآلهة «أرورو ARURU» خلقا الإنسان من مادة الطين بفعل قوة الكلمة الإلهية⁽⁴⁶⁾ . وتتضح هذه الصورة تماماً عند البابليين فى ملحمة جلجاميش الشهيرة، حيث تقدم لنا هذه الملحمة فكرة خلق الإنسان من الطين بصورة أشبه ما تكون مألوفة فى عقلية تلك الأقوام . فقد جاء فيها ما يأتى :
عندما طغى جلجاميش، وضج البشر من ظلمه، بلغت أناتهم مسامع الآلهة فى السماء فقالت :

(45) جوفرى بارندر، المرجع السابق الذكر، ص 48 .

(46) المرجع ذاته، ص 22 .

«نادوا أورورو، وقالت له: خلقت جلجاميش، هلا خلقت له غريباً،
يصارعه باستمرار، فتجد أرك»⁽⁴⁶⁾. الراحة والهدوء؟

غسلت أورورو يديها، أخذت طيناً

رمت بالطين إلى القفر، إلى البرية

فنبت منه البطل انكيدو»⁽⁴⁷⁾.

بعد هذا التمهيد الفكري لتقبل الأديان السماوية، يأتى العهد القديم
للتأكيد على فكرة الخلق من الطين بقوله: «وجبل الرب الإله آدم تراباً من
الأرض».

هذا ولم تقتصر المحاكاة بين الأساطير والأديان السماوية على كيفية
خلق الإنسان، بل تجاوزتها إلى أحداث رئيسية أخرى، منها على سبيل المثال:
المراحل التي مرت بها عملية خلق العالم، وثنائية الجنس بالنسبة للبشر،
والإيمان بفكرة البعث واليوم الآخر، ثم فى النهاية فكرتا العقاب والثواب فى
الدين كما جاءت فى أسطورة الطوفان، وفى يوم الآخرة انطلاقاً من إيمان
المصريين على الأقل بفكرة البعث. والحياة بعد الموت.

فالمراحل التي مرت بها عملية خلق العالم - كما جاءت فى أساطير

(*) «أرك من المدن القديمة الشهيرة فى بلاد ما بين النهرين على الفرات، يدعى أقوامها بوجودهم
الروحي. ويشهد على ذلك ما كشفته التنقيبات من آثار لمعابدها وهياكلها الدينية التى
ترجع إلى ثلاثة آلاف سنة قبل ميلاد المسيح. كانت أرك عاصمة لبلاد بابل السفلى، ويبدو
أن جلجاميش هو الملك الخامس عليها بعد الطوفان».

(47) أنيس فريحة، المرجع السابق الذكر، ص 12.

المصريين - تدرجت انطلافاً من أسطورة هليوبوليس ، وابتداءً من فكرة الإله الواحد الخالق الأول أتوم ATUM ، الذى يحمل اسمه معنى الإله الواحد الكامل . أما فى عقيدة منفيس فإن الإله بتاح يعتبر هو العقل الذى خطط لخلق العالم . ونفذه بقدرة الكلمة التى نطق بها . ثم جاء خلق الإنسان بالصورة التى سبق لنا مشاهدتها عن طريق الإله الصانع خنوم . وهكذا تتوالى مراحل الخلق انطلافاً من الإله الأوحد ، الذى خلق نفسه بنفسه عندما خرج من مياه الهيولة التى لا بدأنها ديمومة الزمان ، ثم خلق كوادر من الآلهة الصغار لكل منها صنعة خاصة ، ودور محدود أشبه بأدوار الملائكة فى أديان الوحي . ثم يأتى فى المرحلة الثالثة خلق الإنسان . ومن الجدير بالذكر أن التراث البابلى لا يخرج فى العموم عن هذا التدرج ، حيث تروى لنا ملحمة أتراجيس نشأة الموجودات والبشر بهدف خدمة الآلهة . ومنشأ الأسطورة هو أن الإله آنوم ANU ، وبقية الآلهة خلقوا البشر للقيام بالأعمال اليدوية كالزراعة التى تعيش عليها الآلهة نفسها وفقاً لذلك الاعتقاد . وقد جاء هذا الخلق بسبب عصيان الآلهة الصغار فى تنفيذ هذا العمل اليدوى .

أما رواية العهد القديم ، فهى أكثر وضوحاً ، وخلواً من التناقض . فقد بدأت قصة الخلق بإله واحد بدءاً من الأرض والسماء ومافيهما ، وهو خلق كل شىء من لا شىء . «فى البدء خلق الله السماوات والأرض ، وكانت الأرض خربة وخالية ، وعلى وجه الغمر ظلمة وروح الله يرف على وجه المياه . وقال : ليكون نور فكان نور . ورأى الله النور أنه حسن . وفصل الله بين النور والظلمة⁽⁴⁸⁾ . ودعا الله النور نهارةً والظلمة دعاها ليلاً وكان مساءً وكان صباح

(48) العهد القديم . سفر التكوين ، الإصحاح الأول .

«يوماً واحداً». ثم تتدرج عملية الخلق بالأمر انطلاقاً من النجوم والكائنات المائية، وكل ذوات الأنفس الحية الدبابة. ثم قال الله للأرض فالتخرجى بهائم دواب ووحوش من الأجناس، ثم خاطب الرب نفسه قائلاً: «لنعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا، ليتسلط على سمك البحر وعلى طير السماء وعلى البهائم وعلى كل الأرض وعلى جميع الدبابات... فخلق الله الإنسان على صورته... ذكراً وأنثى خلقهم وباركهم الله وقال لهم أثمروا وأكثروا وأملأوا الأرض...»⁽⁴⁹⁾. وكان ذلك في اليوم السادس، حيث استراح الرب - كما يقول العهد القديم- في اليوم السابع.

أما قصة خلق آدم من التراب، وخلق حواء من أحد أضلاعه، وهى روايات نجدها فى أساطير الأولين كما سنوضح فيما بعد- فقد جاءت فى سفر التكوين أيضاً عندما «أخذ الربُ الإلهُ آدم ووضعهُ فى جنة عدن ليعملها ويحفظها، وأوصى الربُ الإلهُ آدم قائلاً: من جميع شجر الجنة تأكل أكلاً. وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها. لأنك يوم تأكل منها موتاً تموت. وقال الإلهُ ليس جيداً يكون آدم وحده، فأصنع له معيناً نظيره. وجبلُ الربُ الإلهُ من الأرض كل حيوانات البرية وكل طيور السماء. فأحضرها إلى آدم ليرى ماذا يدعوها. وكل مادعا به آدم ذات نفس حية فهو اسمها. فدعا آدم بأسماء جميع البهائم وطيور السماء وجميع حيوانات البرية. وأما لنفسه فلم يجد معيناً نظيره. فأوقع الربُ الإلهُ سباتاً على آدم فنام. فأخذ واحدة من أضلاعه وملاً مكانها لحماً. وبنى الربُ الإلهُ الضلع التى أخذها من آدم امرأةً وأحضرها إلى آدم. فقال آدمُ هذه الآن عظمٌ من عظامى ولحمٌ من لحمى. هذه

(49) المرجع ذاته.

تُدعى امرأة لأنها من امرئ أخذت . لذلك يترك الرجل أباه وأمه ويلتصق
بامرأته ويكونان جسداً واحداً . وكان كلاهما عريانين آدم وامرأته وهما
لا يخجلان» (50) .

ويستأنف العهد القديم قصة آدم إلى حين الوقوع فى الخطيئة الكبرى ،
وهى عصيان الرب بالأكل من شجرة المعرفة لأول مرة بتحريض من الحية
والمرأة ، فنالوا جميعاً عقاب الرب . ولاندرى لماذا منع الرب آدم وزوجته من
جنى ثمار شجرة المعرفة ، والأسباب التى جعلت هذه الشجرة عند الله شجرة
الموت . وهل للمرأة شرف تعليم أول رجل فى هذا الكون ، يحثه على جنى
هذه الثمار ، والدفع به لاتخاذ مسلك المعارضة وحب تقرير المصير . أم أنها أى
المرأة فتنة للهلاك ، استفتت فى أمره أنثى مثلها هى الحية ؟

إن فكرة تحمل المرأة مسئولية شرور البشرية كانت فكرة شائعة فى
مختلف أساطير ما قبل التاريخ وما بعده . ولا يدري أحد حتى الآن السر الخفى
وراء هذا الإجماع فى تاريخ الأساطير والأديان حول مسئولية المرأة عن فقدان
الإنسان لحياة النعيم الأبدية ، وابتلائه بمسقة الحياة المليئة بالمعاناة ، والأوبئة ،
والأمراض . من هذه الأساطير نذكر أسطورة بانديورا Pandora اليونانية التى
تروى لنا كيف أن الآلهة قد عهدت إلى بروميثوس PROMETHE وأخيه أمر
تجهيز الإنسان بما يكفل له تحمل مشاق الطبيعة ، ومعاناة الحياة على الأرض ،
لكن أخاه قام بهذه المهمة بنفسه حيث خلق للحيوانات الصوف ، والشعر ،
والأظافر ، وغيرها مما يمكن للإنسان الاستفادة منه فى حياته . ثم ترك الإنسان
عارياً بدون كساء . لكن شفقة بروميثوس على الإنسان دفعته إلى سرقة شيء

(50) المرجع ذاته .

من نار الآلهة، وقدم سرها للإنسان. وهنا يغضب الإله «زيوس» فيطلب من ابنه «هيفتون» أن يصنع إنساناً من طين، أعطاه «زيوس» الحياة وسماه المرأة. ولما كانت الآلهات قد منحن هذا المخلوق العجيب شيئاً من حسنهن، وجمالهن، وعذوبتهن، فقد أطلق عليه اسم باندرورا أى سيدة النعيم. وتستمر الأسطورة قائلة: إن «زيوس» دفع بهذا المخلوق الساحر إلى بروميشوس وأخيه. ولما كان الأول حذراً من هذه الهدية الغريبة رافضاً إياها، فقد قبلها الثانى، وأخذها زوجة له. وهنا جاءت المرأة إلى الجرة الضخمة - التى طلب «زيوس» من الأخوين ألا يفتحاها - وفتحتها فخرجت منها إلى الأرض كافة الأوبئة والأمراض والشورور التى لازال يُعانى منها الإنسان حتى الآن⁽⁵¹⁾.

(51) فراس السواح : مغامرات العقل الأولى . سومر للدراسة والنشر . نيقوسيا . ص 231 . راجع النص الأصلي الأسطوري ص 2 ، على أية حال يروى لنا العهد القديم قصة شجرة المعرفة ، والخطيئة الكبرى فى النص التالى : «وكانت الحية أحيل جميع حيوانات البرية التى عمل الربُ الإلهُ . فقالت للمرأة أحقاً قال الله لا تأكلا من كل شجر الجنة . فقالت المرأة للحية من ثمر الجنة تأكل . وأما من ثمرة الشجرة التى فى وسط الجنة فقال الله لا تأكلا مه ولا تمسه لئلا تموتا . فقالت الحية للمرأة لن تموتا . بل الله عالم أنه يوم تأكلان منه تفتح أعينكما وتكونان كالله عارفين الخير والشر . فرأت المرأة أن الشجرة جيدة للأكل وأنها بهجة للعيون وأن الشجرة شهية للنظر . فأخذت من ثمرها وأكلت وأعطت رجلها أيضاً معها فأكل . فأنفتحت أعينهما وعلما أنهما عريانان . فخاطا أوراق تين وصنعا لأنفسهما مآزر . . (وقال الرب) هل أكلت من الشجرة التى أوصيتك أن لا تأكل منها . فقال آدم المرأة التى جعلتها معى هى أعطتني من الشجرة فأكلت . فقال الربُ الإلهُ للمرأة ما هذا الذى فعلت . فقالت المرأة : الحيةُ غرتنى فأكلت . فقال الربُ الإلهُ للحية : لأنك فعلت هذا ملعونة أنت من جميع البهائم ومن جميع وحوش البرية . على بطنك تسعين وتراباً تأكلين كل أيام حياتك . وأضع عداوة بينك وبين المرأة وبين نسلك ونسلها . هو يسحق رأسك وأنت تسحقين عقبه . وقال للمرأة تكثيراً أكثر أتعاب حملك . بالوجع تلدين أولاداً . وإلى رجلك يكون اشتياقك وهو يسود عليك . وقال لآدم . . ملعونة الأرض بسببك بالتعب تأكل منها كل أيام حياتك وشوكاً وحسكاً تنبت لك ، وتأكل عشب الحقل . بعرق وجهك تأكل حتى تعود إلى الأرض التى أخذت منها لأنك تراب وإلى التراب تعود . ودعا آدمُ اسم امرأته حواء لأنها أم كل حى . . التكوين، الإصحاح الثالث من 1 إلى 20 .

حينما ننظر فى شكل آخر من أشكال التطابق بين أساطير الأولين ورسالات السماء، نجد أنفسنا أمام فكرة عقاب الرب للبشر بسبب سوء خلقهم أو عصيانهم لشرائعه. وهذه القصص مألوفة لدينا فى سير الأنبياء والرسل الأولين عليهم السلام.

لكن قصة نوح والطوفان تضرب مثلاً واضحاً على تلك المحاكاة الدقيقة بين الأساطير ونصوص العهد القديم. هذا وتروى لنا ملحمة جلجاميش البابلية - السالفة الذكر - صورة حية من غضب الآلهة على البشر، وعقاب العصاة منهم، وإثابة من منهم على الصراط المستقيم. فى جانب من هذه الملحمة يأمر أحد الآلهة أو تنبشتم - وهو رديف لشخصية نوح فى العهد القديم - ببناء سفينة عملاقة من جذور الأشجار، سرّاً عن قومه المتمدين حيث شحن فيها ثروته وأهله وأقاربه، وزوجين من كل الكائنات الحية على الأرض. وتستمر الأسطورة على النحو التالى، والحديث فيها ل- أوتنبشتم (نوح البابلى): «وضعت فيها كل ما أملكه: فضتى، وذهبي. وضعت فيها نطفة كل حي. أدخلت أهلى وأقاربي، أدخلت حيوان البر، وحوشه الكاسرة، والصناع. ثم قال لى شمس السماوى: عندما يمطر إله الزوابع هلاكاً، أدخل السفينة وأغلق الباب. تطلعت، رأيت الجو مكفهرأ مخيفاً فدخلت السفينة، أغلقت الباب. قصف الرعد بلغ السماوات، انقلب النور إلى ظلام، هبت العاصفة، نزلت على الناس كالحرب. هبت العاصفة ستة أيام وست ليال، أنهم المطر، غطى الطوفان الأرض. فى اليوم السابع خف المطر خفت حدة العاصفة سكن البحر، هدأت الزوبعة. . . ثم تطلعت إذ بجزء من اليابسة، وبالسفينة تستقى على جبل «نصير». يوم ويوم ثان، أمسك جبل نصير بالسفينة فلم تعد تتحرك. . . وحين أطل اليوم السابع. أرسلت حمامة،

أطلقتها من عقالها فطارت لكنها لم تصل . إذ لم تجد موضعاً تحط عليه . ثم أرسلت سنونوة أفلتها من عقالها . فراحت لكنها عادت . إذ لم تجد موضعاً تحط عليه . ثم أرسلت غراباً ، أفلته عن عقاله فطار الغراب ، وإذ رأى الماء أنحسر عن وجه الأرض ، أخذ يأكل ، يحوم دون أن يعود . . . (52) .

أما قصة نوح - عليه السلام - كما وردت في العهد القديم فقد جاءت على النحو التالي : «فقال الله لنوح نهاية كل بشر قد أتت أمامي . لأن الأرض أمتلأت ظلماً منهم . فيها أنا مهلككم مع الأرض . إصنع لنفسك فلکاً من خشب جُفر . تجعل الفلك مساكن . . . فيها أنا آت بطوفان الماء على الأرض لأهلك كل جسد فيه روح وحياة من تحت السماء . كل ما في الأرض يموت . ولكن أقيم عهدي معك . فتدخل الفلك أنت وبنوك وامراتك ونساء بنيك معك . ومن كل حي من كل ذى جسد اثنين من كل تُدخلُ إلى الفلك لاستبقائها معك . تكون ذكراً وأنثى . من الطيور كأجناسها ومن البهائم كأجناسها ومن كل دبابات الأرض كأجناسها . . . ولما كان نوح ابن ست مائة سنة صار طوفان الماء على الأرض . فدخل نوح وبنوه وامراته ونساء بنيه معه إلى الفُلك من وجه مياه الطوفان . ومن البهائم الطاهرة والبهائم التي ليست طاهرة ، ومن الطيور ومن كل ما يدبُ على الأرض دخل اثنان اثنان إلى الفُلك ذكر وأنثى . كما أمر الله نوحاً . وحدث بعد السبعة أيام أن مياه الطوفان صارت على الأرض . . . (ثم) انفجرت كل ينابيع الغمر العظيم وانفتحت طاقات السماء . وكان المطر على الأرض أربعين يوماً وأربعين ليلة . . . وتعاضمت المياه كثيراً جداً على الأرض فتغطت جميع الجبال الشامخة التي

(52) أنيس فريحة . المرجع السابق الذكر ، اللوحة الحادية عشرة .

تحت كل السماء . . . ثم ذكر الله نوحاً وكل الوحوش وكل البهائم التي معه في الفُلك . فأجاز الله ريحاً على الأرض فهدأت المياه . وانسدت ينابيع الأرض وطاقات السماء . . . ورجعت المياه عن الأرض رجوعاً متوالياً . وحدث بعد أربعين يوماً أن نوحاً فتح طاقة الفُلك التي كان قد عملها ، وأرسل الغراب . فخرج متردداً حتى نشفت المياه عن الأرض . ثم أرسل الحمامة من عنده ليرى هل قلت المياه عن وجه الأرض فلم تجد الحمامة مقراً لرجلها . فرجعت إليه إلى الفُلك . . فلبث أيضاً سبعة أيام أخر ، وعاد فأرسل الحمامة من الفُلك . فأنت إليه الحمامة عند المساء وإذا ورقة زيتون خضراء في فمها . فعلم نوح أن المياه قد قلت عن الأرض»⁽⁵³⁾ .

وتنتقل أسطورة الطوفان مع السفن الفينيقية إلى بلاد اليونان ، فنجدها في ثوبها اليوناني ممثلة في أسطورة ديوكاليون وبيرا . وتروى لنا الأسطورة كيف «أمعن أصحاب العهد النحاسي في ارتكاب المعاصي وكانوا فجاراً متكبرين لا يراعون للآلهة عهداً ولا يقيمون لهم شأناً ، فغضب عليهم مرسل الأعاصير وكان أشد من أثار حنقه فيهم هو ليكاوونوس ، ملك ليكوسور في أركاديا . فقد نزل مرسل الصواعق إليه مرة في صورة إنسان وأعطى لأهل المدينة علامة لكي يعرفوه فخرجوا جميعاً ليقدموا له آيات الإجلال والاحترام»⁽⁵⁴⁾ . وأما ليكاوونوس فقد تمنع عن احترامه بل سخر منه محاولاً اختبار قدرته ، فقتل أحد أسراه وطهى بعضاً منه ، وقدمه طعاماً للإله . وهنا ثار زيوس فسلط عليه صاعقة دمرت قصره وأحالت صاحبه إلى ذئب مسعور .

(53) التكوين ، الإصحاحان السابع والثامن

(54) د . عماد حاتم : أساطير اليونان . الدار العربية للكتاب . الجماهيرية الليبية 1988م . ص 152 . راجع فراس السواح مغامرات العقل الأولى . ص 144 .

وعندما زاد البشر في غيهم، قرر زيوس إفناء البشر على الأرض فقام من أجل هذه الغاية بتعبئة رياح الجنوب الممطرة، فزمجرت الرعود وهاجت الأعاصير، واسودت السماء بغيوم كثيفة ممطرة، وهطلت الأمطار بغزارة حتى فاضت بها البحار والأنهار. فعم الطوفان المدن فأغرق بما فيها من مبان ومعابد، واستمر على ذلك الحال تسعة أيام وتسع ليال حتى قضى على الناس جميعاً باستثناء ديوكاليون وزوجته بيرالذي أوعز إليه والده من قبل بصناعة صندوق ضخيم كان قد شحن فيه ما يحتاجه من الطعام. حيث دفعت الرياح بالصندوق حتى استقر على قمة جبل بارناس ذى الرأسين.

وهكذا نجا ديوكاليون وبيرالمن الغرق بفضل إحسانهما، وطاعتهما للآلهة. وتروى لنا الأسطورة كيف طلب ديوكاليون من زيوس تحقيق الأمنية الوحيدة له وهي إعادة تعمير الأرض بالبشر. فطلب زيوس آله آلهة الأوليمب من ديوكاليون وزوجته أن يجمعا حجارة كثيرة، وأن يلقيا بها خلفهما دون أن يلتفتا. وهكذا استحالت حجارة ديوكاليون رجالاً، وحجارة بيرال نساءً، فعمرت الأرض من جديد بمشيئة الآلهة.

من العرضين المطولين السالفي الذكر من أساطير البابليين، ومن نصوص العهد القديم، ومن الأساطير المهاجرة إلى بلاد اليونان، يتضح لنا وفاق بينها في ثلاث نقاط رئيسية: أولها، أن فكرة مناهضة الشر وانحراف البشر عن التوافق فيما بينهم - مما يمكن أن يدمر الحياة الاجتماعية - كانت هدفاً للمصلحين والأنبياء. نقول إن هذه الفكرة كانت سائدة قبل الأديان وبعدها. وثانيها، أن فكرة الخلق بدأت بالإله الأحد الذي خلق نفسه كتعبير عن فكرة الأزلية، وهو إله مطلق القوة. ومهما تعددت الآلهة عند الأولين فهي في

النهاية صف ثان له اختصاصات محدودة، شأنها فى ذلك شأن الملائكة التى هى وسائط الله فى تنفيذ كل ما من شأنه لايمس الخلق الابتدائى القائم على فعل الفكرة الخالصة، أو العقل المحض. ثالثها: يكمن فى خلق الإنسان بقوة فعل الكلمة التى أحالت حفنة من التراب إلى أسمى أنواع الكائنات الحية وهو الإنسان.

أما قصة خلق حواء من ضلع آدم، فقد وردت فى أساطير العصر الذهبى السومرية. وهى الأساطير التى تتحدث عن الإنسان فى مرحلة حياته الأولى فى الفردوس بعيداً عن مشاغل الدنيا وهمومها. والإنسان المعنى هنا هو «أنكى» الإله صديق الإنسان، أما الفردوس فهو جنة الله على الأرض الطاهرة فى دلمون DILMUN على الخليج العربى. وتروى لنا أسطورة «أنكى» الحياة فى تلك الأرض الطاهرة التى لا تعرف المرض والشيخوخة، وإن كانت تعوزها المياه العذبة، التى تفجرت فيما بعد بقوة إله الشمس. وفى هذه الأسطورة نجد ما يشبه شجرة المعرفة فى العهد القديم، وذلك عندما تقول: إن «تنخرساج» وهى الأرض «انبتت ثمانية أنواع من النباتات وعندما أكلها «أنكى» كلها لعنته الآلهة، لكنها أقتنعت فى نهاية الأمر بخلق ثمانية آلهة لعلاجها، كل إله يختص بعلاج أحد أعضاء «أنكى» العليلة. وقد خلقت الآلهة هؤلاء الآلهات بأن وضعتهن بغير ألم، وتحمل واحدة منهن اسم «نينتى» Ninti، وتعنى فى السومرية سيدة الضلع «المختصة بعلاج ضلعة «أسما»، ويمكن أن يعنى «سيدة الضلع»، أو السيدة التى تُحىى وهى تذكرنا بحواء التى أخذت من ضلع آدم على نحو ما جاء فى سفر التكوين»⁽⁵⁵⁾.

(55) جوفرى بارندر. الكتاب السالف الذكر، ص 23.

الخلود والحياة بعد الموت:

من أبرز المعتقدات عند المصريين إيمانهم بفكرة خلود النفس، والحياة بعد الموت. أى فكرة البعث والحساب عن كل ما قام به الفرد من أعمال خيرة أو شريرة. وهم فى اعتقادهم بيوم الآخرة يؤمنون بأن حياة الدنيا زائلة ولا قيمة لها لأنها قائمة على الصراع بين الخير والشر. وعليه فالحياة بالنسبة لهم مرحلة مؤقتة وعابرة للحياة الأبدية التى تأتى بعد الموت مباشرة.

ولاشك أن رواج هذه الأفكار الدينية بواسطة الكهنة، ورجال الدين، قد انعكس على الحياة العملية عند المصريين. فالاهتمام بالآخرة دفعهم للاهتمام بمقابرهم وتشييدها فى شكل هياكل تقاوم الزمن، وهى ما نراه فى صورة أهرامات بالنسبة للملوك على الأقل. وكان ذلك على حساب عمران المساكن المبنية من الطوب، التى أندثرت مع مرور الزمن. كما أن فكرة البعث رسخت فيهم فكرة السلوك الحسن مرضاة للآلهة وخشية يوم الحساب. وقد جر هذا الاعتقاد إلى طقوس مختلفة منها تزويد الميت بما يحتاجه عند عودة الروح إليه، وذلك بوضع المواد الغذائية معه فى قبره بجانب لوازمه وحاجاته، بعد تحنيط جثمانه بحجة أن الروح لا تعود لجثمان منحل.

ومن أشهر ما يعزز فكرة البعث والحياة الآخرة عند المصريين، ما نجده من زعم عند كهنة آمون فى طيبيا، الذين ادعوا كشف أسرار الخلود، فصاغوها فى صورة نصوص تعرض تراتيل سحرية مكتوبة على ورق البردى. وقد جمعت هذه النصوص فى كتاب يُطلق عليه «كتاب الموتى»، يودع فى تابوت الميت لتساعده على خلاص نفسه عند مثوله أمام إله القيامة، «الإله أوزيريس». هذا ويكتب على تابوته عدد من هذه النصوص، كما يقرأ على

روحه عند الدفن شيء منها لتساعد روحه على الراحة الأبدية، بعد فوزه
بمراجعة الإله يوم الحساب .

ويروى لنا الفصل الخامس والسبعون بعد المائة من «كتاب الموتى» صورة
مرعبة من مشاهد يوم القيامة، جاء فيها: «أن الميت يجد نفسه فى مكان ليس
فيه ماء ولا هواء، «حيث العمق» ليس له قرار، والسواد أظلم من الليل،
والناس يهيمون على وجوههم، ليس لهم من معين. فيه لا يعيش إنسان ناعم
البال، وما فيه ما يلبى لواعج الشوق حيث يقول الميت للإله توث: «لكن هبنى
قوة الأرواح بدلاً من الماء والهواء، وتلبية لواعج الشوق، وهبنى راحة البال
بدلاً من الكعك والجمعة»، ثم يسأل الميت الإله توث كم ينبغي لى أن أعيش؟
فيجيبه الإله: مكتوب أنك يجب أن تعيش ملايين ملايين السنين»⁽⁵⁶⁾.

هذا ومن الجدير بالذكر أن فكرة البعث كانت راسخة عند المصريين منذ
أقدم العصور، وإن كان التعبير عنها متبايناً من حقبة إلى أخرى. ففي فترات
متأخرة من التاريخ أوضحت لنا الحفريات أساليب مختلفة من دفن الموتى،
لكن هذه الأساليب تتفق جميعها فى وجود أوانى الأكل، وأدوات الصيد
الخاصة بجانب رفات الميت، مما يدل على اعتقادهم أن المتوفى سيحتاج لهذه
اللوازم فى حياته الثانية. وفى فترة معينة من ذلك التاريخ، أوضحت
الحفريات كيف كان يدفن الميت فى وضع يشبه تماماً الوضع الذى يبقى عليه
الجنين قبل الولادة، «أى أن الهيكل مسجى على جانبه الأيسر، والأطراف:
الركبتان على مستوى الصدر، واليدان قبالة الوجه، والرأس بعامة نحو

(56) وليس بدج: الديانة الفرعونية. ترجمة نهاد خياط. سومر للدراسة والنشر والتوزيع.
نيوسيا- قبرص 1986 م، ص 182.

الجنوب»⁽⁵⁷⁾. وهذا رمز للأمل فأن يولد الميت من جديد. ويعتقد قدماء المصريين أن حياة الآخرة تأتي مباشرة بعد الموت. حيث يُرُدد المبعوث - كما جاء في كتاب الموتى - القول: «إني أحيأ، إني أنشأ، إني أنشأ». كما يبدو أن عهد الأسرة الرابعة حتم ضرورة دفن الجثة سليمة، واتخاذ الاحتياطات اللازمة من تعاويذ، وتحنيط ضمانةً لسلامة الجثة. وكان ذلك إيماناً منهم بأن البعث لا يتم لجسد بال. فمن فقرات كتاب الموتى ما تقول: «أيا لحم بيبي Pepi لا تهترى، لا تبل، لا تنتن»؛ «بيبي يطلع بلحمه»؛ «عظامك لن تبلى، ولحمك لن يفنى» وهكذا تحقيقاً لهذا الهدف الديني أبدع المصريون في فن التحنيط. كما يفسر الربط بين سلامة جثة الميت وعملية البعث من جديد الجهود المضنية التي قامت بها إيزيس لجمع أشلاء جثة زوجها الميت أوزيريس ضمانةً لتكاملها حتى تنهياً للحياة من جديد، وهذا الأمر هو الذي تم بالفعل كما جاء في الأسطورة.

لكن الحياة لا تعود من جديد للميت إلا بعد مثول الجثمان كاملاً أمام الإله أوزيريس إله القيامة، وذلك لمقارنة حسناته بسيئاته التي أرتكبها في حياة الدنيا. وتتم هذه العملية باستعمال ميزان العدالة الذي يوضع في إحدى كفتيه قلب الميت، وفي الكفة الثانية ريشة تمثل الحق والعدل. وهنا يستغيث الميت بقلبه لدعم شفاعته أمام الإله سيد الميزان قائلاً: «يا قلب لا تكن شاهداً ضدي، ولا ترجح الكفة علىّ أمام سيد الميزان». فإذا توازنت كفتا الميزان، نعم الميت بالحياة من جديد في مملكة أوزيريس. ومن ثم يُقال له: «فليخرج فلان مبراً،

(57) المرجع ذاته، ص 169.

ربُّذهب حيث شاء بالقرب من أرواح الآلهة». أما إذا رُجحت كفة الذنوب فيبتلعه حيوان شرس اسمه «الملتهمة» فيكون مآله للفناء⁽⁵⁸⁾.

الروح والعقل والجسد :

لقد ظهرت إبان عهد الأسرة الرابعة عدة نظريات واضحة لدى المصريين تنصل بالإنسان من حيث هو جسد، وعقل، وروح. كما اختلفت الآراء فيما سها فيما إذا كان البعث بالروح أم بالجسد، أم بكليهما معاً. وهو أمر يُذكرنا بالجدل حول نفس القضية عند المتكلمين الإسلاميين. ويرى بعض المصريين خلال فترة معينة من تاريخهم، أن البعث والخلود في حياة النعيم لا يكونان نسبة للمحسن إلا بالروح، وهو أمر جعلهم يعتقدون أن الروح في هذه الحالة لا تحتاج لأطعمة تدفن مع الجثمان لأنها ستقتات تماماً بما تقتات به الآلهة، لأنها سنعيش معها في حياة القدسية الأبدية.

هذا وكانت فكرة الإنسان عن نفسه خلال تلك الحقبة من التاريخ، أنه يتكون من (كا) KHAT جسد يبلى، و (با) BA وهى الروح التى تسكن فى الجسد وتفارقه عند الموت، ثم تعود إليه أحياناً فى القبر - كما توضح بعض المصوِّص القديمة - لمحاورته. كما يتكون جسد الإنسان أيضاً من (خو) Khu وهو العقل الذى يتخذ طابعاً نورانياً لا يمكن لمسه. هذا والعقول تُشكل بصفة عامة طائفة من الكائنات التى تعيش مع الآلهة. ولعل فى هذا التصور صورة لمدى ما وصل إليه الفكر المصرى من إجلال للعقل وقدراته. أما من الأشياء المعنوية الهامة لوجود الإنسان فى حياة الدنيا والآخرة فهو (رن) REN، أى

(58) راجع فوزى محمد حميدة : عالم الأديان بين الأسطورة والحقيقة. ص 108.

«اسم» الإنسان . وهذا ما جعل المصريين كغريهم من أبناء الشرق يسعون لتخليد اسم الفرد وهذه الأهمية ، لاسم الإنسان ، وعلاقتها بالخلود قد تكون من بين الدوافع التي جعلت أخناتون يبذل كل جهده لمحو أسماء الآلهة السابقة عن الإله الأحد ، انطلاقاً من إيمانه بارتباط الأسماء بالخلود .

ومهما يكن في الأمر من شيء ، فالإنسان لدى المصريين يتكون من جسد ، وروح ، وعقل . والمعتقدات الشعبية التي يعتنقها الجهلة من عامة الناس ، جعلتهم يؤمنون أن البعث للجسد أمر وارد . وهذا ما أدى بهم إلى انتشار فكرة التحنيط ، والمحافظة على جثة الميت بشتى الوسائل المزعومة . أما طبقة المثقفين والكهان فكانوا يؤمنون بأن روح الإنسان الخير وعقله يُغادران الجسد الفيزيقي ، حيث يعيشان مع الأبرار والآلهة . وهذا ما تؤكده بعض النصوص في عهد الأسرة الرابعة حوالى 2400 ق . م ، ومن هذه النصوص ما يقول : «الروح للسماء ، والجسد للأرض»⁽⁵⁹⁾ .

(59) انظر : واليس بدج ، المرجع السابق الذكر . الصفحات من 173 إلى 177 .

القسم الثالث

أسباب انتقال الحضارة

هجرة الافكار العلمية:

تباينت الآراء فى مدى التأثير الذى فرضه الشرق القديم على الحضارة الهلينية، لكنها على ما يبدو أجمعت على هذا التأثير فى عقول اليونان الذى بدأ فى جانبين هامين من حياة الحضارة، وهما الدين والعقل، أو بصورة أخرى الدين والفلسفة. هذان الأمران لا يختلف فيهما الشراح والمؤرخون ابتداءً من هيرودوت إلى ديوجين اللايرتى. ولعلنا فى هذه السطور المقتضبة سنحاول إعادة قراءة التاريخ، وإلقاء الضوء الذى تسمح به الآراء والمراجع فى هذا الشأن.

ومن ثم فليس من الحكمة الجزم مقدماً بفعالية هذا التأثير فى بعض الجوانب، بينما تستدعى الحكمة ذاتها، التأكيد على بعض الجوانب الأخرى. إن البحث فى أغوار التاريخ - كما ذكرنا آنفاً - يعتمد على نتائج البحوث العلمية، وخاصة فى مجال الحفريات الأثرية، التى ما لبثت تفاجئنا من حين إلى آخر بتعزيز بعض الافتراضات النظرية التى كان - يعتقد إلى وقت قريب - أنها ضرب من ضروب الخيال عند قدماء الشعراء. وهذا ما حدث على سبيل

المثال لحصار طروادة الذى يعرضه لنا هوميروس فى ملحمة الشعرية الإلياذة المليئة بالمعارك البطولية بين البشر، وبين الآلهة على حد سواء. فقد ظن الشراح أن طروادة ملحمة خيالية تفتقت عن الإلهامات الشعرية لهوميروس، من أجل تصوير روح العصر القائمة على العنف فى الأرض وفى السماء. لكن الاكتشافات الأثرية التى قادها هينريش شوليمان HEINRICH SCHLIEMANN، بالقرب من المدخل الجنوبى لمضيق الدردنيل، والتى بدأت عام 1870م أوضحت أن هذه الحفريات كانت بمثابة ثورة علمية فى الدراسات الهوميرية، حيث تم بها تخمين آثار طروادة. ومن ذلك الوقت توالت التنقيبات، والحفريات لتكشف عن المزيد من المواقع الأثرية المذكورة فى تاريخ الحضارات البائدة فى صورة أساطير. هذا ومن الناحية الأخرى فقد ظن غير المؤمنين أن قصة الطوفان، وسفينة نوح التى جاء ذكرها فى العهد القديم، كانت ضرباً من الأساطير، إلى أن كشفت التنقيبات عن بقايا ذلك الفلك على قمة أحد جبال تركيا.

وعلى أية حال، فمن أول الأسباب المحتملة التى تدعونا للاعتقاد فى تأثير الشرق الأدنى فى الحضارة اليونانية بمرحلتها الشرقية والغربية، (أيونيا واليونان الكبرى)، هو موقع نشأة هذه الحضارة بالقرب من كبرى الحضارات المتميزة فى المنطقة. فملطية التى شهدت عصر ازدهار الحضارة الأيونية، لم تكن فى الحقيقة بعيدة من الناحية الجغرافية عن مراكز الإشعاعات الحضارية فى ذلك العصر. فهى بحكم موقعها البحرى كأهم ثغور أيونيا، وأكثر مدنها الاثنى عشرة إشراقاً على الساحل الغربى لآسيا الصغرى، تمكنت بدون شك من الاحتكاك المباشر بالمنارات العلمية على الساحل الجنوبى، وحوض البحر المتوسط بصفة عامة. حيث كانت السفن التجارية تمخر عباب البحر، متنقلة

بينها وبين رودس، وكريت، وفينيقيا، ومصر، ثم نحو جزر إيجيا، وشبه جزيرة إيبريا.

ومن البضائع المروجة فى ذلك الوقت السلع والمصنوعات الهندية والفراسية التى كانت تصل براً إلى مدينة سارديس عاصمة لبديا، ثم انتشار الصناعات اليدوية الفخارية المزخرفة بصور الآلهة التى اشتهرت بها ملطية فى القرن السابع قبل الميلاد. وقد أظهرت الحفريات الحديثة تداولها فى مصر. هذا ولانسى أن العنصر المؤثر الرئيسى فى انتقال الأفكار والعناصر الحضارية الأخرى بين الأمم، احتكاك الشعوب من خلال هذا النشاط التجارى، وإطلاع بعضها على ثقافات البعض، وربما نقل الأفكار المتطورة، والعادات المستحبة، وتلك المثيرة للجدل من أشكال العبادات، والعقائد الدينية، وهو أمر غير مستبعد إذا ما علمنا أن الإسلام انتشر فى أقاصى الشرق إرادياً وبنفس الأسلوب. ويقول ليون روبان Robin فى كتابه، الفكر اليونانى ومصادر التفكير العلمى، «مهما كان الأمر فى هذه القضية، فالمرء لا يمكنه تجاهل ذلك التأثير، وخاصة إذا ما علمنا أن للإغريق حب السفر، كما أنه يمكن من خلال الطرق البحرية، وعن طريق القوافل إقامة علاقات بين أيونيا من ناحية، ومصر، وفينيقيا، وبابل من ناحية أخرى، وكذلك بين هذه الأقاليم الأخيرة والهند والصين»⁽⁶⁰⁾.

أما العامل الثانى المؤثر فى الحضارة الهلينية، فقد كان ازدهار العلوم النظرية والتطبيقية فى مصر وبابل. فقد اشتهرت مصر فى ذلك الوقت

Léon Robin : *La pensée Grecque et les origines de l'esprit scientifique*. éd . (60)
Albin Michel 1973. Paris- p.50.

بالرياضيات والهندسة المعمارية، والطب، والصيدلة. كما اشتهرت بابل بالجغرافيا، وعلم الأنواء، وعلم الفلك، والقانون، الأمر الذي أثار انتباه عقول اليونان، فهبوا فرادى وجماعات ينهلون من تلك الكنوز الفكرية. وما طاليس، وأورفيوس، وزينوفان، وفيثاغورث، وأفلاطون إلا نماذج من المستشرقين الأوائل، الذين نقلوا بدون شك عناصر ثقافية من هذه الحضارات.

فهذا طاليس THALES على سبيل المثال وهو أول الحكماء السبعة، ومؤسس المدرسة الملطية، الطبيعية كما يسميها أرسطو، والذي يرده هيرودوت إلى أصل فينيقي بسبب غموض هويته، كان معروفاً في زمانه بشخصيته الرياضية، التنبؤية في علم الفلك. وقد علمنا من خلال استشهادات هيرودوت ومن بعده، أنه تنبأ بكسوف الشمس كسوفاً كلياً. وقد تم ذلك خلال المعارك الطاحنة التي دارت رحاها بين الميديين Les Mèdes، والليديين Les Lydiens مما وضع حداً لتلك الحرب. ولم يعرف في الحقيقة تاريخ ذلك الكسوف، أكان كسوف 30 سبتمبر سنة 610 ق.م، أم أنه كسوف 21 يوليو 597 ق.م، أم كسوف 28 مايو عام 584 ق.م؟، وإن كان من المرجح أن يكون كسوف التاريخ الأخير. وهذا يعني أن طاليس عاش من الثلث الأخير للقرن السابع ق.م. إلى منتصف القرن السادس قبل الميلاد⁽⁶¹⁾.

وقد نتج عن عبقرية طاليس العديد من المخترعات في مجال علم الفلك، حيث يقال عنه أنه اخترع آلة يقاس بها من مكان مرتفع أبعاد السفن في عرض البحر. وقياس ارتفاع الهرم بالمقارنة بطول ضلعه في لحظة ما. لكن

Ibid., p.57.

(61)

إبداعات طاليس لم تمكنه من نظر الكثيرين من تجاوز البابليين في مجال الفلك، والمصريين في مجال الهندسة. ومع ذلك فهو على ما يبدو نقل الهندسة إلى بلاد اليونان، ففتح أبواب المستقبل أمام أقليدس Euclid في هذا المجال⁽⁶²⁾. أما الجانب الفلسفي في مؤلفاته الطبيعية، فينحصر في أسبقيته بالنسبة لفلاسفة اليونان في القول بمبدأ أول، أو مادة واحدة نشأ منها الكون. وهذه المادة هي الماء. وانطلاقاً من هذا الاعتقاد، تصور طاليس أن الأرض تطفو ساكنة فوق الماء. كقطعة من الخشب. وهذا «التصور مماثل لما نجده في بعض الأساطير وفقاً لتصوير الكون عند المصريين»⁽⁶³⁾. وهو أمر كنا قد أشرنا إليه من قبل.

أما خلفه أنكسمندريس (610 - 546 ق. م) ANXIMANDRES. فكان هو الآخر قد وصل إلى بعض المخترعات في مجال علم الفلك، انطلاقاً من العقلية الشرقية. ومن أفكاره تطوير «ساعة شمسية»، كانت كما يقول هيرودوت معروفة عند البابليين والمصريين. وهي عبارة عن آلة يُطلق عليها Le GNOMON، وتتكون بكل بساطة من عمود مغروس في الأرض يمكن عن طريق قياس طول ظله معرفة التوقيت اليومي، ومعرفة الفصول الأربعة،

(62) إقليدس عالم رياضيات يوناني، عاش في القرن الثالث الميلادي. مؤسس مدرسة الرياضيات في الإسكندرية، قام بالتدريس في مؤسسة علمية تضم علماء من مختلف التخصصات. أول مؤلفاته كتاب العناصر Les 'Eléments الذي هيمن على الرياضيات الأولية حتى القرن الماضي وذلك انطلاقاً من تعريفات المعطيات الخمس، التي من بينها مسلمة أقليدس الشهيرة القائلة: «لا يمكننا انطلاقاً من نقطة على سطح مستو، رسم أكثر من خط واحد مواز لخط مستقيم». كما بحث في هندسة المساحة (نظرية فيثاغورث، الأشكال المتعددة الزوايا أو الدائرية) - بشأن تأثير المصريين في تفكير طاليس الهندسي، راجع بيرنت: فجر الفلسفة اليونانية. ص 44.

بملاحظة اختلاف طول الظل . فأقصر ظل للعمود يكون عادة في فصل الشتاء .
بينما أطول امتداد له يكون في فصل الصيف . كما تستخدم هذه الآلة ، في
اكتشاف انحراف مجرى الشمس أو الأفلاك⁽⁶⁴⁾ .

ومن إبداعات أنكسمندريس خريطة للعالم تتوسطها اليونان . وتحيط بها
أجزاء من أوروبا ، وآسيا ، والسواحل الجنوبية للبحر المتوسط . وقد استفاد من
هذا العمل ملاحو ملطية في رحلاتهم التجارية⁽⁶⁵⁾ . ويبدو أن انكسمندريس
هو أول من قال في مجال الفلك ، إن الشمس معلقة في السماء . وبذلك تجاوز
سلفه طاليس الذي اعتقد أنها مسنودة في الفضاء . ومع ذلك فقد تصور
أنكسمندريس الأرض على شكل قرص ارتفاعه ثلث عرضه ، وذلك ضمناً
لاستقراره ، أما النجوم فهي تدور في الفضاء حول الأرض في شكل دوائر ،
ومن خصائصها أنها ملتبهة من الداخل⁽⁶⁶⁾ .

ويقول بيرنت BURNET في كتابه فجر الفلسفة اليونانية : «إن المصدر
الثاني الذي استقى منه الأيونيون بطريقة مباشرة أو غير مباشرة أفكارهم
الكوسمولوجية ، كان بدون شك علم الفلك عند البابليين ، فقد نجح البابليون
بكل تأكيد منذ عصور مبكرة جداً ، في رصد كل الظواهر الفلكية ، وخاصة
ظاهرة كسوف الشمس . حيث كانت لهم دراسات في حركة النجوم وتحديد
مجرى أفلاكها . كما نجحوا في التنبؤ بدقة عجيبة في مجال الظواهر التي

(64) *Ibid.*, p. 58.

(65) أحمد فؤاد الأهواني : فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، دار إحياء الكتب العربية .
القاهرة 1954 . ص 64 .

(66) Léon Robin. *Op. Cit.*, p. 61..

درسوها، وبوسائل تقويم تقوم على ملاحظات مدونة⁽⁶⁷⁾. ومن هنا يبدو واضحاً أن البابليين تمكنوا من رصد حركة نقاط الاعتدال Le phénomène de le précession des équinoxes بسبب ملاحظاتهم الفلكية المثيرة للإعجاب .

هذا ومن الجدير بالذكر، أن بطليموس⁽⁶⁸⁾ . (160-110م) Ptolémée كان أول من استطاع - في زمن لاحق - تقدير حركة نقاط الاعتدال بدرجة مائة سنة، ومن المحتمل جداً أنه قد اعتمد في ذلك على التقييم البابلي، لأنه يتفق تماماً مع تقسيمهم للدائرة الفلكية إلى 360 درجة، مما يسمح بتصوير القرن مثل اليوم في «السنة الكبرى». ومن المعروف أن البابليين حتى الآن هم أول من

J. Burnet : *L'aurore de la Philosophie Grecque*. Payot, Paris, 1970. p.25. (67)

(68) كلود بطليموس Cloude Ptolémée عالم الفلك الشهير الذي ولد في 22 مارس عام 110م في مدينة تيبيد Thebaide . يوناني الأصل، قام بملاحظاته الفلكية ما بين 127-141م. يقترن اسم بطليموس بنظريته في علم الفلك، وهي مايسمى «بنظام بطليموس الفلكي» الذي حدد فيه الأرض كوكبا ثابتا في مركز العالم Geocentrisme . الأمر الذي رفضه فيما بعد عالم الرياضيات والفلك البولندي كوبرنيكوس Nicolas Copernic عام 1543-1473م، القائل ببطلان هذه النظرية من الناحية العلمية . وقد أدى هذا الأمر بكوبرنيكوس إلى الوصول إلى نظرية جديدة في حركة الكواكب، نقل بها العقل البشرى من نظرية بطليموس القائلة بأن الأرض مركز الكون، إلى نظريته القائلة بأن الشمس هي مركز الكون Héliocentrisme، وأن للكواكب حركة مزدوجة، دوران حول نفسها ودوران حول الشمس في نفس الوقت. لكن نظرية كوبرنيكوس لم تطبع إلا بعد وفاته خوفاً من ثورة رجال الدين ضده. وهم الذين كانوا يعتمدون نظرية بطليموس في التعليم، على اعتبار أن الله كرم الإنسان فجعل من كوكبه مركز الكون. وقد أحدثت نظرية كوبرنيكوس ثورة في مجال العلم خلال القرن الثامن عشر الميلادي، ووضعت بذلك حداً لنظرية بطليموس التي هيمنت على عقول البشر طيلة العصور الوسطى الأوروبية. هذا وقد جاءت البراهين على صحة نظرية كوبرنيكوس على يد عالم الفلك الألماني جوهانز كيبلير Johannes Kepler عام (1571 - 1630م)، في قوانينه عن حركة الكواكب. وكانت آخر حركة معارضة للبابا في تاريخ الكنيسة عام 1616م عندما أدان أفكار كوبرنيكوس لمخالفتها الكتاب المقدس.

قسم السنة إلى اثني عشر شهراً، ولكل منها ثلاثون يوماً. وبذلك أصبح للسنة 360 يوماً. أما المصريون، فقد جعلوا من السنة 365 يوماً، ثم أضافوا لها خمسة أيام خصصت للأعياد، والاحتفالات، وقد أطلق عليها الأيام المقدسة. كما أنهم أضافوا سنة كاملة لكل 1460 سنة، لأنهم لاحظوا زيادة ربع يوم على الأيام البسيطة الـ 365. «وقد عرفوا سر ذلك الانحراف من رصدهم النجم المعروف بالشعري، وهو النجم الذى يتفق ظهوره مع فيضان النيل»⁽⁶⁹⁾.

والآن فمن المسلم به - وفقاً لما تم اكتشافه من ألواح بابلية لم يناقضها كشف بتاريخ لاحق - أن البابليين هم أول من وضع الأسس في علم الفلك، وبطريقة علمية بحيث لا يستغرب في الأمر أن طاليس أول الحكماء السبعة كان من تلامذة هذه الحضارة. هذا ولا يغير في الأمر ما إذا كانت اهتمامات البابليين أو المصريين في هذا المجال - كما يقول بيرنت - لا تقوم على اهتمامات علمية، وإنما كان ذلك شغف منهم للوصول إلى نتائج فلكية. فأصالة العلم ومصداقيته في حد ذاتها تقوم بالدرجة الأولى على فائدته من الناحية العملية. فقد كان السبق للبابليين والمصريين في ربط المعرفة العلمية بالحياة العملية، وتوظيفها لخدمة الحضارة. ومن ثم خلدوا حضاراتهم في صروح مادية، وفي عقول البشر.

ومع ذلك، فلليونان فضل دون غيرهم، في استيعاب مبادئ الحضارات الشرقية بعد عدة قرون من شروقها. وبالرغم من أنهم كانوا أقل عطاءً في ذلك العصر في هذا المضمار، إلا أنهم وصلوا على الأقل إلى ثلاثة اكتشافات كانت على أهمية كبرى خلال جيلين أو ثلاثة. ففي المقام الأول، اكتشفوا أن الأرض

(69) راجع د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص 64.

كروية، وأنها معلقة في الفضاء دون أن تستند على شيء. وفي المقام الثانى اكتشفوا النظريات الحقيقية لكسوف الشمس وخسوف القمر. واستناداً إلى ذلك رأوا فى المقام الثالث أن الأرض ليست مركزاً لمجموعتنا الشمسية، وإنما هى كوكب دوار خضع كغيره من الكواكب لمرحلة تطورية. وهذا يعنى أنهم حاولوا تحديد الخطوة الأخيرة، التى تميزت بها علاقة الشمس بالمركز الذى تدور حوله الأرض وبقية الكواكب⁽⁷⁰⁾.

الجدل حول الإصالة :

بعد أن عرضنا فى الفصول السابقة جوانب متباينة من حضارتى مصر وبابل، وبعد أن حاولنا إلقاء الضوء على عوامل التأثير والتأثر بين تلك الحضارات ونشأة الأديان، والحضارة الهلينية، نرى من الأهمية العلمية بمكان اختتام هذا الباب بعرض لبعض جوانب الجدل الفكرى الذى يدور حول أهمية فكر الشرق الأدنى القديم، ودوره فى تاريخ الإنسانية من ناحية، وأصالة الحضارة اليونانية من ناحية أخرى. وسنكتفى فى هذا المجال بعرض بعض وجهات النظر المؤيدة، والمعارضة، مع بعض التعليقات الموجزة.

يستنكر بيرنت BURNET الزعم القائل - على حد تعبيره - بتأثير الشرق فى الحضارة الهلينية، ويقول: لو كان لهذا التأثير أثر لذكره هيرودوت. ويقول فى جانب آخر من كتابه: فجر الفلسفة اليونانية، إن أهم القضايا التى واجهتنا بشأن تأثر الفكر اليونانى بما يسمونه حكمة الشرق القديم هى الفكرة الذائعة حتى الآن، والقائلة: إن الإغريق اشتقوا بقدر معين فلسفتهم من الحضارة المصرية والبابلية. وعلينا أن نتبع بوضوح وبقدر الإمكان حقيقة هذا رأى.

Burnet. *Op.Cit.*, p. 26-27.

(70)

ويُضيف بيرنت قائلاً: علينا في البدء ملاحظة أنه ما من كاتب خلال عصر إثمار الفلسفة الإغريقية قال بهذا الرأي . ولو كان الأمر كذلك لما قصر هيرودوت في ذكره . لكن بيرنت يُضيف بملاحظة هامشية القول : إن كل ما ذكره هيرودوت هو أن عقيدة ديونيسيس DIONYSOS ، ومذهب تناسخ الأرواح La doctrine de tranmigration قد انتقلا من الحضارة المصرية إلى الفكر اليوناني ، ومن الملاحظ أن بيرنت يستنكر فكرة التأثير - كما أسلفنا القول - في الوقت الذي تلزمه فيه الموضوعية الاستشهاد برأي هيرودوت الإيجابي في هذا الشأن⁽⁷¹⁾ . حيث نجده يعُقب على رأي هيرودوت قائلاً: «وسنلاحظ أن هذه التأكيدات لا أساس لها من الصحة ، وحتى لو صح ذلك ، فإن هذا الأمر لن يستلزم نتائج مباشرة للفلسفة» .

ويستطرد بيرنت القول : إن أفلاطون نفسه الذي كان - لأسباب أخرى - يحمل للمصريين إعجاباً عظيماً ، أعطى الانطباع على أن الفكر المصري كان عملياً أكثر منه فلسفياً . كما أن أرسطو لم يقل سوى بالرياضيات كعلم منشأه عند المصريين . ويعتقد بيرنت أن حجة المحدثين في هذا الشأن ، تقوم على التشابه القائم بين الفنون والديانة ، الأمر الذي جعلهم يعتقدون شيئاً فشيئاً أن الإغريق استنبطوا من الشرق فنونهم وعدداً من أفكارهم الدينية ، وربما يسرى هذا التأثير على الفلسفة نفسها . ومع ذلك ، نجد بيرنت يقيم بعض الحجج على أن هذا التأثير محدود في نطاق معين ، وحجته في ذلك هي : أن الحضارة المادية والفنون من السهل انتقالها من شعب إلى آخر ، ولا يستلزم الأمر في ذلك وجوداً للغة مشتركة . كما أن بعض الأفكار الدينية يمكن لها أيضاً أن

CF. Hérodote II 49, 23. et Burnet P.18.

(71)

تتسرب عن طريق الطقوس العملية أكثر من أى وسيلة أخرى . أما فى حالة الفلسفة ، فالأمر على نقيض من ذلك . حيث لا يمكن التعبير عنها إلا بلغة مجردة . ولا يمكن نقلها إلا من خلال أناس على درجة عالية من الثقافة سواء عن طريق الكتب ، أو التعليم الشفوى المباشر . ولما كان هذا الأمر لم يحدث على الإطلاق ، فإننا لم نعلم بوجود أى أغريقى فى ذلك العصر ، كان على معرفة جيدة بأى لغة شرقية ، أو قدرة تمكنه من القراءة باللغة المصرية ، أو حتى الاستماع إلى موعظة رجل دين مصرى .

يبدو أن رأى بيرنت فى هذا المجال الأخير يجانبه الصواب . فأرفيوس Orpheus كان قد استقى مذهبه «النحلة الأورفية» بكامله من ديانات الشرق ، وكان ذلك فى القرن الثامن قبل الميلاد . كما أن فيثاغورث أقام فى مصر اثنين وعشرين عاماً ، يدرس الهندسة والفلك ، وعقائد قدماء المصريين ، وكان ذلك خلال عام 525 ق . م . عندما توجه منها إلى بابل وعاش فيها اثنى عشر عاماً ، يطلع على علوم الحساب والموسيقى وديانات المجوس⁽⁷²⁾ . ولعل هذا القدر من السنوات كاف لعالم مثل فيثاغورث لإتقان اللغتين المصرية والبابلية ، هذا ويقول ديوجين لايرثى Diogéne Laérce ، فى كتابه : حياة ومذاهب الفلاسفة : «لما كان فيثاغورث شاباً ، وشديد الاطلاع ، غادر وطنه مولعاً بحب الاطلاع على كل أسرار اليونان والبربر . فقد ذهب إلى مصر ، حيث أعطاه بوليكرات Polycrat رسالة تعريف إلى أماسيس Amasis ، وقد تعلم فيثاغورث اللغة المصرية . . .»⁽⁷³⁾ .

(72) د . أحمد فؤاد الأهوانى : فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، ص 72 .

(73) Diogéne Laérce: Vie doctrines et Sentence des philosophes Trad (73) Robertgenaille éd. Garnier flammarion, tome II, Paris, 1965. p.125.

هذا ومع اقتناع الكثير من الشراح بوجود مؤثرات ثقافية شرقية فى بداية الحضارة اليونانية، فقد سعى هؤلاء الشراح للبحث عن كيفية هذا التأثير. ويعتقد البعض أن للقضية بعدين: أولهما ما يمكن أن يلاحظ من تماثل بين الأساطير اليونانية، وتلك التى سبقتها فى الشرق الأدنى، وخاصة ما يتعلق منها بكيفية نشأة الكون مثل ريك فيد Rig Ved عند الهنود، و«أشعار الخلق» عند البابليين، و«كتاب الموتى» عند المصريين، لكن القائلين بهذا الرأى يرون امتداد هذا التشابه الميثولوجى إلى الدول الإسكندنافية. والجزر البولندية فى المحيط الهادى. الأمر الذى جعلهم يدخلون فى هذا التشابه، احتمال ما يمكن أن يطلق عليه توارد الخواطر الجماعية المتماثلة، الخاضعة لقوانين ليست من علم أحد حتى الآن. وهم بذلك يكونون من المؤمنين فى ارتقاء وظيفة السلوك الاجتماعى إلى مستوى الحقائق الطبيعية المتماثلة. لكن هذا الأمر يقتضى منا القدرة على بناء تسلسل موضوعى لهذه الأحداث، الأمر الذى ليس فى إمكان أحد القدرة على عمله فى الوقت الراهن⁽⁷⁴⁾.

أما القضية الثانية، وهى الأكثر أهمية، فهى ما إذا كان للشرق فضل فى انتقال الفكر، والمذاهب التى جعلت العلم اليونانى يرجع لعلوم شرقية كانت موجودة بالفعل فى تلك الفترة. ولو صح ذلك الأمر فهو كفىل بضرية واحدة لتدمير كل ما قيل عن تطور العلم اليونانى انطلاقاً من تصورهم لنشأة الكون الميثولوجى، لكن هذه القضية متشابكة وبالغة الدقة.

ولعل من الحق - إنصافاً للجهود البحثية لبعض الأعلام - القول إن هذه المشكلة، أعنى قضية فضل الشرق على الغرب إذا صح التعبير، ترجع

Léon Robin *Op.Cit.* P. 49.

(74)

بجذورها وبدون شك إلى الفيثاغوريين الجدد، وإلى الفيلسوف اليهودي فيلون Philon، ولزمرة من الكتاب المسيحيين المؤيدين لفكرة مدينة الفلسفة الهلينية لحكمة الشرق. وخاصة منها الوصايا القديمة L'ancien Testament، ومن أقوال نومينوس Numénius الشهيرة في هذا الصدد، وهو أبو أفلاطونية الحديثة في القرن الثاني بعد الميلاد: «إن أفلاطون كان يهودياً يتحدث اليونانية»⁽⁷⁵⁾. وإذا صح الأمر ذلك، فعلى هذا المقياس يحق للمرء القول: إن النبي نوح هو انتشتم يتحدث العبرية.

ومهما كان الأمر في شأن هذا التأثير والتأثر، فالشواهد الأثرية التي لازالت تقاوم عواصف الزمن، ظلت تحمل في طياتها دليلاً مبيناً على تبادل العناصر المادية على الأقل، إن لم نقل هي تأثير من جانب واحد. ومن هذه المواقع الأثرية عدد من أطلال البابليين كالنقوش المخروطية المنسوبة إلى سنكرخ Senkerek، وهي عبارة عن حساب المربعات والمكعبات، وكذلك نقوش جنكس Hincks التي تعطينا فكرة عن نظامهم التميز في مجال التعداد، انطلاقاً من قاعدة الرقم 60 والرقم 10. هذا بجانب تنبؤاتهم الفلكية في مجال الكسوف والخسوف، والقائمة على دورة فلكية لكل (223) شهراً قمرياً. ومن ثم فهذه التنبؤات تؤكد لنا إلى أي حد تطور هذا الشعب في مجال علم الفلك.

أما بالنسبة للمصريين، فإننا نجد لديهم في مجال العلم ما هو أعظم. ومن بين ما يمكن الاستشهاد به، أوراق البردي المعروفة باسم عالم الآثار رايند RHIND والتي أظهرت لنا دليل أحمس AHMÈS التعدادي، الذي يرجع إلى النصف الأول من القرن الثامن عشر قبل الميلاد. والذي كان يستخدم في عدة

Ibid., p. 49.

(75)

أغراض منها: توزيع الحصص التموينية، ومعاملة صرف الرواتب، وتقييم المحصول الغذائي للحبوب، وجداول اتفاق المكايل. هذا بجانب العديد من الحسابات الرقمية المجردة. أما بالنسبة لأوراق البردى التي اكتشفها كاهون Kahun، والتي يبدو أنها ترجع إلى أكثر من عشرين قرناً قبل الميلاد، فقد أظهرت لنا بعض الأرقام الحسائية التي يبدو أنها تتصل بخصائص الثلث، وهى الأرقام (3، 4، 5). ويعتقد أن معرفة هذه الخصائص كانت الأساس الأول فى علم جهاز غريب يطلق عليه اسم أرييدوناب HARPÉDONAPTES، أو مشد الأوتار، وقد جاء ذكره فيما بعد فى نص نسب خطأ إلى ديمقريطس⁽⁷⁶⁾. «والأرييدوناب» عبارة عن آلة ضخمة على هيئة شكل مثلث الزوايا، مشبوك بأوتار موصولة بطريقة غير متساوية، وهى أشبه بآلة القانون الموسيقية التى نعرفها اليوم.

هذا وبالرغم مما سلف ذكره فى هذا المضممار، يمكن للمرء ملاحظة الجنوح بالجدل فى قضية فضل الشرق على الغرب فى هذا الشأن. لكن هذا الأمر غير راجع بالتأكيد إلى عدم مقدرة العقول التى تتداول هذا الموضوع. بقدر ما يرجع إلى أسباب مختلفة قد يكون من بينها مغنظة بعض العقول بالحضارة الهلينية بسبب طول العهد بها والانجذاب إلى أفكارها ونقل نظرياتها البالغة التنظيم حتى أصبحت لدى البعض صفوة الحقيقة شأنها شأن العقيدة الدينية لدى المؤمن راسخ الإيمان. فعندما كانت الأمور مأخوذة ببساطة، فى إطار حب المعرفة والحقيقة، وبعيداً عن التعصب القائم بين الشرق والغرب، وكان ذلك فى عصر هيرودوت، وأفلاطون، وأرسطو، نجد الحديث عن انتقال العناصر الحضارية من الشرق إلى الحضارة اليونانية وكأنه متعة الحديث،

Léon Robin. *Op. Cit.*, p. 51.

(76)

وميزة تثير الدهشة التي قال عنها أفلاطون إنها منشأ العلم والتفلسف، فقد كان الجميع يتطلعون إلى المزيد من المعلومات عن حكمة المصريين، والبابليين، والفينيقيين، والهنود، والليبيين، دون أن يتبادر إلى الذهن أفضلية بدافع التعصب الجهوى، أو العرقى، أو الدينى .

فهذه إشارات هيرودوت، القريب جداً من هذه الحقبة من الزمن الهليني، وبشأن هذا الفضل، غالباً ما تفسر على أنها نشأت تحت وطأة أصله الشرقى الفينيقى المزعوم. كما فسر إطراء أرسطو وإعجابه بالعقلية المصرية بسلبية مفرطة مفادها أن استشهاده بالمصريين فى مجال الرياضيات كان للتدليل على أهمية المعرفة الفنية باعتبارها أكثر سموً وحكمة من المعرفة العملية، التى كان يعتمد عليها المصريون فى حضارتهم. وكان هؤلاء يريدون القول: إن الحضارة المصرية جاءت بحكم الحاجة العملية، وليس بحكم التأمل الذى يرقى إلى مستوى الفلسفة، التى هى معرفة العلل الأولى، وهو مستوى العلم الحقيقى الذى هو أسمى درجات المعرفة، وهى معرفة الله .

ترى ماهورأى أرسطو الذى أسىء فهمه فى هذا الشأن؟ يقول هذا الفيلسوف فى كتابه الميتافيزيقا، الجزء الأول الفصل الأول الذى يحمل عنوان: (الحس، والخبرة، والفن، والعلم، والحكمة)، وبالرغم من فائدة المعرفة التجريبية (التطبيقية)، وأفضليتها فى المجال التطبيقى، فإننا نتفق عادة على إعطاء الأفضلية فى الأهمية للفنى على الشغيل اليدوى، وللرئيس على العاملين، وللعلم على الحس، وإلى الفنون الجميلة على الفنون النفعية، والأفضلية فى النهاية إلى الحكمة أى الفلسفة على كل المجالات الأقل منها سموً.

ولعل من الحق - إنصافاً لأرسطو - أن نقول إنه يُريد من ذلك الوصول إلى أن المعرفة التي تتدرج بنا نحو مثال العلم المطلق، الذي هو الحقيقة من خلال عللها ومبادئها الأولى. ولعله يقصد - وهو مصيب في ذلك - معرفة الحقيقة الثابتة وراء العملى وهى القوانين العلمية. ومن ثم فهذا النوع من العلم، هو الحكمة، أى موضوع الفلسفة الأولى. فالميتافيزيقا من حيث هى علم العلل الأولى، ترقى إلى مرتبة علم الله.

وصفوة القول: يرى أرسطو أن رجال الخبرة العملية يعرفون جيداً أن هناك شيئاً موجوداً، لكنهم يجهلون أسباب وجوده. وهم بذلك على نقيض رجال الفن الذين يعرفون وجود الشيء، وأسباب وجوده. وهذا هو السبب الذى يجعلنا - كما يقول أرسطو - نعطى لأرباب العمل - باعتبارهم المدبرين - فى كل المشاريع أهمية أكثر مما نعطيه للشغيلة، وذلك لأنهم أكثر علماً وحكمة بسبب معرفتهم علل ما يفعلون. بينما نرى الشغيلة أشبه بالأدوات الجامدة، التى تعمل، لكنها لاتعرف ما تفعله، ولا يميزها عن البشر، سوى أنها تعمل بميل طبيعى، بينما يعمل الشغيلة بحكم العادة. وفى النهاية ليست المهارة العملية عند أرسطو السبب الرئيسى الذى يجعلنا ننظر لأرباب العمل على أنهم أكثر حكمة فحسب، وإنما بسبب امتلاكهم للنظرية ومعرفة الأسباب أيضاً⁽⁷⁷⁾.

وبصفة عامة، فإن العلاقة المميزة للعالم هى المقدرة على التعليم، مما يجعلنا نرى فى رجال الفن دون غيرهم أكثر قدرة على هذه (المهنة). ومن ناحية أخرى، فإننا لانرى عادة فى إحساساتنا أى شيء من الحكمة، مع أنها

ARISTOTE: *Méth. I. Trad J. Tricot*, éd. J. Vrin, A1 Page 7 Paris. 1953. (77)

ترودنا بالمعارف المتاحة على الأشياء الجزئية . ولعل السبب فى ذلك يرجع إلى أنها لا تفيدنا بالعلل التى تقوم عليها تلك الأشياء . فالإحساس يفيدنا على سبيل المثال بأن النار حارقة ، لكنه لا يفيدنا لماذا هى كذلك . هنا يكمن السبب المعقول ، فى القول : إن الوصول إلى أى نوع من الفن يستدعى بالضرورة استبعاد الإحساسات العامة ، التى كثيراً ما تثير إعجاب الناس . وهكذا تتكاثر الفنون الجديدة ، حيث يسخر بعضها نحو ضرورات الحياة ، والبعض الآخر نحو الاستمتاع بها ، علماً بأن مبدعى هذه الفنون الأخيرة ، يصنفون فى درجة من الحكمة أكثر من غيرهم . لأن علومهم لا تمتد إلى غاية نفعية . ومن هنا جاءت فكرة تقييم الفنون المختلفة ، عندما تم اكتشاف هذه العلوم التى لا تنطبق لا على المتعة ، ولا على الضرورات ، وهى العلوم التى نشأت فى بعض الأنحاء التى يهيمن عليها وقت الفراغ . «ومن ثم أكانت مصر مهداً للفنون الرياضية بسبب إتاحة وقت الفراغ الكافى لطائفة الكهنوت؟»⁽⁷⁸⁾ .

ويقول أرسطو موضحاً فكرته فى تمييز النظر العقلى على الفعل العملى ، أى معرفة قوانين الأشياء فى مقابل المعرفة الساذجة ، معرفة العامل اليدوى : «لقد أشرنا فى - كتاب الأخلاق - إلى الاختلاف القائم بين الفن ، والعلم ، والميادين الأخرى التى هى من نفس النوع . لكن هدفنا هنا من هذا النقاش هو البرهنة على أن كل إنسان تحت سيطرة الحكمة ، يفهم وظيفة الأسباب ، والمبادئ الأولى ، كما يميز - كما ذكرنا آنفاً - بطريقة عادية الإنسان ذى الخبرة العالية عن ذلك الذى لا يميز إلا بإحساس بسيط للأمور . والرجل ذى الفن الراقى عن رجل الخبرة (العملية) ، والمهندس عن العامل البسيط ،

Ibid., p.

(78)

والعلوم اللاهوتية عن العلوم التطبيقية. ومن هنا فمن البديهي القول: إن الحكمة هي علم يختص موضوعه بعلم معينة ومبادئ معينة»⁽⁷⁹⁾.

مما سبق عرضه من رأى أرسطو، يتضح لنا إعجابه بالفكر الرياضى المصرى، وهو فكر يرقى إلى مستوى الفلسفة والميتافيزيقا التى هى علم العلل الأولى. وإذا لم تكن لدى المصريين أسماء شخصية بارزة فى هذا المضممار، فلأن عقلية المرحلة، وطبيعة الحكم تستنكر ظهور الشخصيات الفردية، لإيمانهم أن الشخصية الوحيدة التى تستحق التمجيد هى شخص الملك الإله. ومن هنا كانت العقول المدبرة، وصاحبة الجدة تفضل الانزواء واهبة ذكاءها ونتاجه للعقل الجماعى. وتلك كانت إحدى عيوب الأنظمة القديمة فى مصر.

أما ثانى الأسباب المثيرة لهذا الجدل الرافض لفكرة تأثر الحضارة الهلينية بحضارات الشرق الأدنى القديم، فهو تأخر الاكتشافات الأثرية من ناحية، والسرية المفرطة لحركة المبشرين الأوائل بالثقافة الشرقية القديمة، وهم من أطلقنا عليهم آنفاً اسم المستشرقين الأوائل، وهم أورفيوس، وزينوفان، وفيثاغورث. فقد اتسمت تعاليم النحلة الأورفية Orphisme، وكذلك العقيدة الفيثاغورية فى كثير من جوانبها الفلسفية بالكتمان. ولم يظهر فى عهدهما على ما يبدو على السطح، إلا النزر القليل من الجوانب العلمية المرتبطة بتعليم الرياضيات، وهى الجوانب التى لا تتناقض مع ديانة اليونان وأهتهم. وكان ذلك الحذر المفرط، من جانب هؤلاء المستشرقين أمراً استدعته الضرورة. فقد كان اليونان يرون فى ديانتهم، وأهتها فى ذلك الزمان قمة القدسية. هذا بجانب كونها تراثاً حضارياً يستهوى العقول، ويسلب الأبواب. وحتى فى

Ibid., A, 1, 982. 30.

(79)

عصور متأخرة من هذه العقيدة، لم ينبج من نقدها ناقد، ولا من ساخر منها ساخر.

فالسوفسطائيون Les Sophistes، الذين سفهوا أفكار الفلاسفة الطبيعيين الأوائل Les Phisiologues ionienes، في مجال المعرفة، كانوا في منتهى الحذر من الاصطدام بتلك الآلهة، وطقوسها غير القابلة للجدل. ومن ثم ساروا في معظمهم في هذا الركب دون اقتناع منهم بقيمته. وبدلاً من مواجهته مباشرة، فضلوا الالتفاف حوله، وإثارة الشك في عقول اليونان، وزعزعة المفاهيم الإنسانية فيهم بمنهج الشك المطلق المدمر لكل عقيدة، والمناهض لكل حقيقة ثابتة. وعندما تصدى لهم سقراط بمنهجه الشهير في المنطق «بالتهمك والتوليد» لإمالة اللثام عن أخطائهم المنطقية، وفواحشهم الأخلاقية والسياسية، استغلوا فيه إيمانه بالحق والصدق، واحترام القانون كفضائل كرس حياته لتطبيقها، فدفعوا به إلى هاوية الرعاع تحت شعار إفساد أخلاق الشباب، والتجنى على الآلهة⁽⁸⁰⁾. فكان شأنه في ذلك شأن المسيح،

(80) راجع في هذا الشأن الدكتور محمد غلاب : *الخصومية والحلود في إنتاج أفلاطون*، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1962م، يقول الكاتب بشأن أخلاق السوفسطائيين في ص 147 : «أشهر أولئك السوفسطائيين الذين واجهوا الحق والخير بالبحود هما كاليكليس، وتراسيماكوس إذ صرح أولهما أنه يأخذ على جرجياس استحياؤه وأعلن أن فكرة الآلهة من أساسها ليست إلا خرافة ابتدعها المشرعون، ليزعجوا بها الناس، وبأن الفضيلة ليست إلا وهماً اخترعته الجماهير الساقطة الجبانة، لتخدع به أبناء المستقبل حتى لا يثوروا بها، ولا يحاولوا السيادة عليها أو يتجاوزوا مستواها إلى السمو، فاستطاعت بهذا الزيف الذي أطلقت عليه اسم الفضيلة أو المثل العليا أن تحتفظ بالبقاء في درجتها الوضيعة. ومن أجل ذلك يخطئ كل فيلسوف ينظر إلى الفضيلة نظرة جدية. إن الرجل السامي هو الذي سلم من الانخداع بهذا التفاف الأخلاقي، وعرف أن الأخلاق والقانون لم يوضعا إلا للذين لا يستطيعون الإفلات من سلطتهما، وأيقن أنه لا يوجد عدل ولا ظلم ولا حق ولا باطل».

الذى افترت عليه زمرة من بشر السوء ، للتخلص من مبادئه السمحاء ، فصعد إلى السماء تاركاً وراءه المحبة ، والحكمة ، والسلام .

أما ثالث الأسباب فى الجدل حول الأصالة ، فكانت الثروة الفكرية الهائلة ، التى تركتها الحضارة الهلينية كتراث إنسانى عالمى واضح يستحق الاحترام . فتاريخ الحضارة اليونانية فى حد ذاته ملحمة فكرية ، تعتبر آية فى رونقها ، ونموذجاً فى نضجها ، استهوت عقول الأجيال المعاصرة واللاحقة والمتطلعة فى كل مكان إلى معرفة الحقيقة فى شتى المجالات ، وتسخيرها لخدمة بنى البشر كما فعل قدماء المصريين منذ خمسة آلاف قرن خلت . وقد كان للحياة السياسية فى دولة المدينة مثال للنضج السياسى المتميز - بالرغم مما فيه من عيوب فى منظورنا المعاصر - تطلعت معظم الشعوب اللاحقة للتشبه به ، وكأنه فردوس يحلم البشر بنعيمه . فكانت الحياة السياسية فى تاريخ اليونان ، تراود أحلام الشباب فى عصر النهضة ، وتطغى على تفكيره ومشاعره . وكان من هؤلاء عظام الفلاسفة ، والأدباء الألمان ، من أمثال فيشته ، وشيلنج ، وهيجل ، وهولدرلن⁽⁸¹⁾ . وقد طغى هذا السحر على عقول الفلاسفة ، والمفكرين ، والمؤرخين منذ ذلك الزمان حتى عصرنا هذا . فأصبح التراث الثقافى الإنسانى هو التراث اليونانى ، وكل محاولة للمساس بأصالته مهماً قدمت فى إطار موضوعى ، هى محاولة مرفوضة مسبقاً ، ولايلتفت إليها إلا فى إطار من الاستهجان . فالحضارة اليونانية عند الكثيرين هبة إلهية ، وهل يجوز فى عطاء الألوهية النقد؟! .

(81) راجع كتابنا : *مبادئ فلسفة هيجل* ، (دراسة تحليلية عن الإنسانية والألوهية فى كتابات الشباب) . منشورات جامعة قاريونس ، بنغازى 1994م ، (فصل عن أثر الحضارة الهلينية فى تفكير هيجل الشاب) .

وفى النهاية ، لايفوتنا أن نستشهد برأى من آراء أحد أساتذتنا المنبهرين بالحضارة اليونانية ، ونعنى به Burnet ، الذى صرح فى كتابه السالف الذكر بشأن الأصالة قائلاً : « » ويمكننا أن نلخص ما سلف ذكره فى أن اليونان لم يقتبسوا من الشرق لافلسفتهم ، ولاعلمهم ، مع أنهم أخذوا عن المصريين بعض القواعد العامة ، الخاصة بقياس المساحة ، التى قام عليها علم الهندسة ، كما أنهم تعلموا من البابليين أن الظواهر الفلكية تنجم تبعاً لبعض التقويم التى هى فى منتهى الدقة . ومع ذلك فهذا النزر القليل من المعرفة الفلكية ما كان يمكن أن يودى إلى تقدم العلم . فقد كان على اليونان البحث فى قضايا جديدة ، لم يكن فى حسابان البابليين الحلم بها»⁽⁸²⁾ .

هذا الشطط اللامعقول ، فى الفصل بين الحضارات - وهو أمر لابد أنه بذرة المحاباة فى خلق الأصالة ، وفكرة التفوق العرقى - لم يكن الأول أو الأخير من نوعه . فقد ذهب المؤلف الإنجليزي ثيودور جومبيرز T.Gomperz فى كتابه «مفكر و اليونان» ، أبعد من ذلك عندما قال : «لقد كان لشعب صغير أن يخلق مبدأ الرقى ، هذا الشعب لم يكن سوى الشعب اليونانى . وإذا استثنينا قوى الطبيعة العمياء ، فإننا نقدر على القول بأن لاشيء يتحرك فى هذا الكون إلا وهو ذو أصل يونانى»⁽⁸³⁾ .

J. Burnet. *Op. Cit.*, p. 27. (82)

(83) راجع فى هذا الشأن كتاب الدكتور على زيعور : *الفلسفات الهندية* . دار الأندلس للطباعة والنشر ، بيروت لبنان 1983م ، ص 32 .

خاتمة الجدل :

على أية حال ، لايسع المرء إلا أن يسجل إعجاباً خاصاً بمسيرة الفكر اليونانى ، فى تطوره من مراحل طفولته الأسطورية إلى بداية الوعى العقلى ، المتمثل فى مرحلة الكوسمولوجيا اليونانية للفلاسفة الطبيعيين ، حتى ما يسمى بربيع الفلسفة اليونانية ، فى مرحلة الاهتمام بقدرات الإنسان البحثية ، وتنمية مواهبه ، وتقدير مصيره ، وهى مرحلة تمام نضج الفكر اليونانى ، الذى ازدهرت فيه عقول منهجية ، لها دورها المرموق فى تنظيم الفكر البشرى ، بمناهج بحثية متباينة ، كان لها دورها فى نشأة العلم على ما هو عليه اليوم . ولعل من أبرز هذه العقول الجديرة بالاحترام سقراط ، وأفلاطون ، وأرسطو غير المنقطعين عن أفكار أساتذتهم ، من أمثال زينوفان ، وفيثاغورث تلميذى الشرق الأصيل .

ومن خلال ما ذكرناه آنفاً بصورة مختصرة ، يمكننا أن نسجل بعض الملاحظات ، دون أن نجزم بصدقها بصورة قطعية ، على اعتبار أن المعرفة لحدود لها ، وأن البحوث الأركيولوجية لازالت تفاجئنا فى كل يوم بجديد من العناصر المفيدة فى هذا المضمار .

1- نحن من المؤمنين بتكامل العقل البشرى ، وتواتر الحضارات ، ونشأتها فى كل زمان ومكان بمساعدة عناصر حافزة ، كثيراً ماتكون من الناحية الجغرافية على مشارفها . ومع ذلك ، فلسنا ضد ما يسمى بتوارد الخواطر فى حدود المعقول . لكن العقل السليم يفرض فكرة التأثير والتأثر ، ليس فقط فى مجال الفكر والعلاقات الإنسانية ، بل حتى فى مجال الاتصال ، واحتكاك عناصر الطبيعة وظواهرها المادية . فلو اضطربت مجرة من

مجرات الكون لأثرت فى بقية المجرات الأخرى . ولو اختلف توازن الشمس لأى سبب من الأسباب ، لانهارت قوانين الطبيعة عما هى عليه الآن ، ولفقدت الأرض اتزانها ، واضطربت من خلال ذلك نواميس كل ما يدور فى فلكها ، ولعمت الفوضى - على الأقل - وفقاً لمفاهيم النظريات العلمية الحديثة المتعارف عليها .

ولحسن الحظ ، أن حركة الكون لم تفقد صوابها كلياً ، وفى آن واحد . وهذه حكمة يسترشد بها الإنسان فى مجال الميتافيزيقا ، وفى مجال العلم أو فى كليهما معاً فى آن واحد . فقد علمتنا السنون أهمية الحركة فى نظام متواتر ولو نسبياً فى البحوث العلمية . كما تعلمنا من تاريخ البشرية ، وتواتر الحضارات وسقوطها ، أنه لاشيء أسوأ للتطور والنمو أكثر من الفوضى ، وعدم الاستقرار ، وانشغال الناس باللهث وراء قوت يومهم ، دون أن يعرفوا لراحة البال طعماً ، ولا لصحوة التأمل عهداً . وهم فى ذلك يعيشون فى فزع دائم ، مثلهم فى ذلك مثل حيوانات البرية ، هاجسها الأول والأخير اغتصاب العيش من أجل حب البقاء .

2- انطلق الفكر اليونانى فى معظمه - وفقاً لمشاهداتنا السابقة - من عناصر مصرية ، وبابلية ، وفينيقية بجانب المؤثرات الأخرى لحضارات الشرق الأقصى . ولقد شاهدنا هذه المؤثرات بالشكل المحصور فى مجالى التفكير الميتافيزيقى أى الديانات ومارافقها من أساطير ، وفى الفكرة الأولى عن نشأة العالم من بعض العناصر المادية .

فى المجال الأول ، نجد أن آلهة اليونان وما يحيط بها من أساطير ، لاختلّف بشكل مُفرط عما كان متعارفاً عليه عند المصريين بالدرجة الأولى ،

والبابليين بشكل آخر . ولسنا - فى هذا المجال من المجزمين - بأن عناصر الحضارة المصرية أو البابلية هى برمتها محض أصالة ، لأن هذا الأمر من شأنه مخالفة ما ذكرناه آنفاً ، بشأن حتمية التأثير والتأثر ، فى مجال تواتر الحضارات . ومع ذلك ، لا يحق لنا أن نستقى شواهد الإثبات والنفى من غير الثوابت العلمية ، التى تفاجئنا - كما أسلفنا القول - من خلال التنقيبات الأركيولوجية . فعلينا أن نعتزف ، بأننا لم نقرأ بعد من كتاب عالمنا اللامتناهى ، سوى بضع سطور ، وإن كانت سطوراً من نور . فإذا كان «جلجاميش البابلى ، وميلكارت الفينيقي يُطلان علينا من خلال شخصيات هرقل وبيليروفون وتيسوس ، فإن أدونيس قد دخل بين آلهة الأساطير بشخصيته واسمه الكنعانيين . بل إن هيرودوت يقول بصريح العبارة (الكتاب الثانى الفقرة 50) ، «إن كل أسماء الآلهة تقريباً جاءت إلى بلاد الإغريق من مصر . . فيما عدا بوسيدون ، وهو الإله الذى عرفوه من الليبيين) . وتشير أحداث الأساطير إلى أن ليبيا كانت ميداناً رئيسياً من ميادينها . ففيها يعيش العملاق أطلس ، وتنتشر جنان الهيسبريد ، وفيها المعبر إلى العالم السفلى ، وصحراؤها موطن الفورغونات والميروزا ، فليس كثيراً أن يضيف هيرودوت بعد ذلك قائلاً : (الكتاب الرابع ، الفقرة 189) ، «إن الاسم ذاته الذى يطلق على درع أثينا ، ينم عن أن كساء تماثيل هذه الآلهة قد جاء من ليبيا . . وأكثر من هذا ، فإن الغناء الطقسى - فيما أظن - ظهر أولاً فى ليبيا ، ومن الليبيين تعلم الإغريق كيف يقودون العربات ذات الخيول»⁽⁸⁴⁾ .

(84) د عماد حاتم : المرجع المذكور سابقاً . ص 21 . راجع تعليقات الكاتين هوو ديلز على الفقرة ، فى كتابهما :

W.W. How and J. Wells : A Commentary on Herodotus. Volume I. Books (1-IV). Oxford at the Clarendon Press. 1967

ويضيف الدكتور عماد حاتم قائلاً: إن تأثير مصر في مجال الطب، يمكن استنتاجه من خلال أسطورة دواء السلوان الذي منحته بوليدامنا ملكة مصر، لنظيرتها هيلينا الملكة اليونانية. كما أن اللقاء السامى اليونانى، يبرز لنا من خلال أسطورة خطف زيوس لأوروبا الفينيقية، حيث كان اليونان في جزيرة كريت، وفوق هذه الجزيرة أنجبت أوروبا خيرة الأبطال البارزين في مجالات القوة، والعقل، والحكمة⁽⁸⁵⁾.

ومع ذلك، فانتقال الأساطير من الشرق إلى الغرب، والدفع بها فى ظروف اجتماعية جديدة، جعلها تتخذ الخصائص والصفات المتميزة لمجتمعها الجديد⁽⁸⁶⁾.

أما فى مجال التفسير العلمى، فأيتنا فى هذا التأثير ما شاهدناه من تشابه فى الأفكار يفوق مستوى توارد الخواطر. وخاصة فى مجال تأملات الطبيعيين الأوائل، وفكرتهم عن المادة الأولى التى نشأ منها الكون، والتى اعتقد بعضهم أنها الماء، والبعض الآخر أنها التراب وغيرهما من العناصر المادية الأخرى. وهذه الأفكار كنا قد شاهدناها بدون تغيير، فى أساطير الخلق عند المصريين،

(85) المرجع السابق، الموضع نفسه.

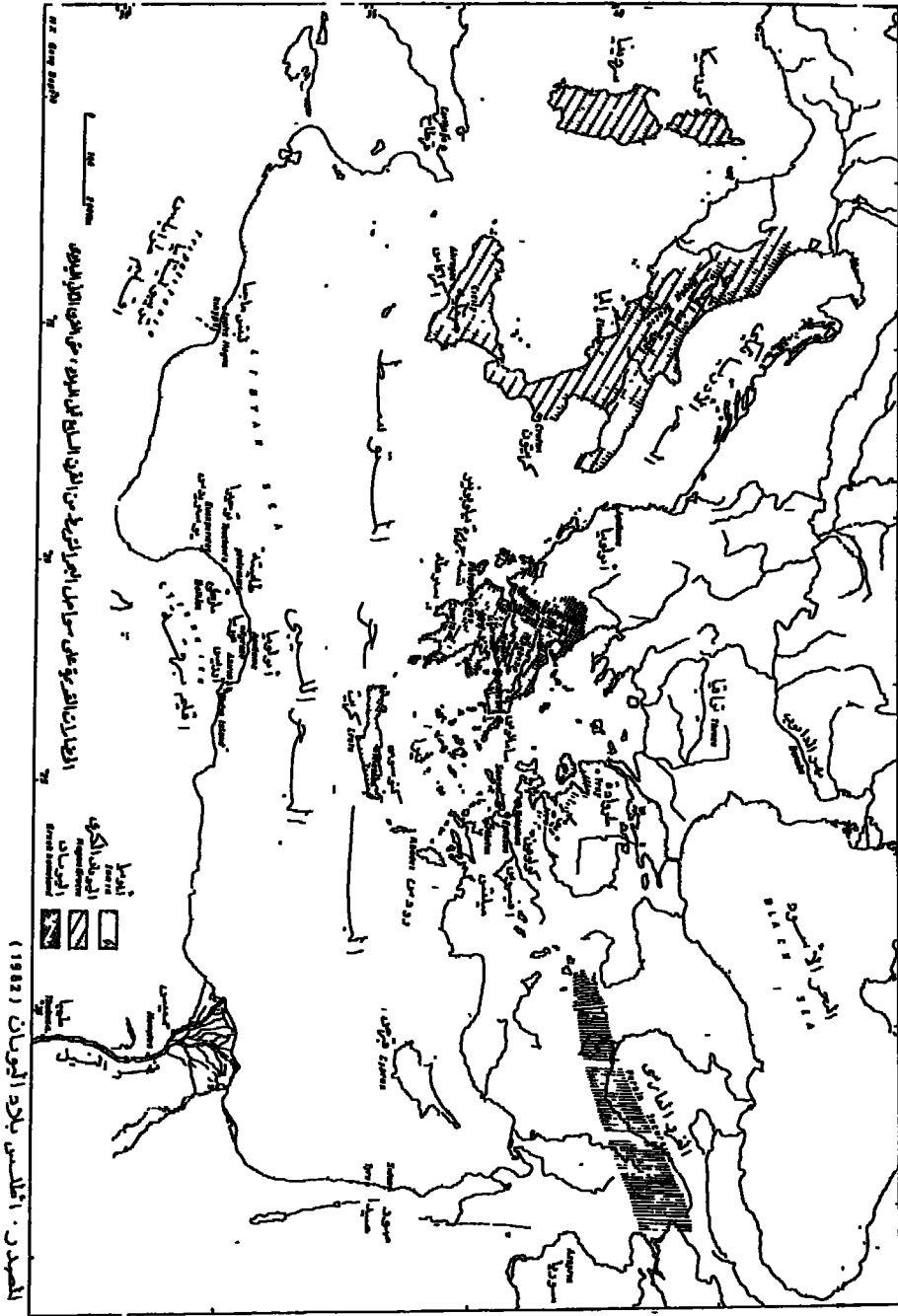
(86) راجع فى هذا الشأن، أرثر كورتيل: قاموس أساطير العالم. ترجمة سُهى الطريحي. المؤسسة العربية للدراسة والنشر، ص126، يقول الكاتب فى هذا الشأن: «مقارنة بالهند مثلاً، فإن البطل الإله يؤكد ألوهية كرشنا أوراما. أما فى بلاد الرافدين، فإن مغامرات جلجامش عزلته عن الملوك الرهبان الآخرين. بينما فى مصر نرى أن الأسطورة قد ركزت بشكل غير طبيعى على سيطرة الفرعون والسلك الرهبانى، وركزت الحضارة المصرية على مصير الأرواح بعد الموت. أما عند الإغريق فلانجند مثيلاً لالهتهم فى الحضارات الأخرى. إذ قد نلتقيهم فى الشوارع أو المعابد. والحد الفاصل بين الخالدين والفنانين من البشر لم يكن حاداً عند الإغريق، إذ كان الإثنان أحياناً من نفس المجموعة، إذ قال بندار فى عام 500 قبل الميلاد إنهم من جنس واحد».

قبل تأملات طاليس ، وأنسكمنديس وغيرهما من فلاسفة اليونان الأوائل بزمان بعيد . هذا بجانب الأفكار الرياضية ، وتلك المتمثلة في النظريات الفلكية ، والأدوات المساعدة على رصد حركة الأفلاك ، والكواكب ، وحسابات الزمن .

أما في مجال التنظيم الاجتماعي ، والسياسي ، والاقتصادي فقد كانت مصر قدوة في زمانها لغيرها من الأوطان . ولو لم تكن كذلك لما استطاعت بناء حضارات لازالت آثارها تطل شامخة على عالمنا الحديث من أغوار التاريخ . وبصرف النظر عن الحديث في مجال الطب ، وهو أمر مسلم به لدى الجميع ، فإن التنظيم الاجتماعي في دولة الفرعون ، يقوم على قواعد قانونية محكمة في مجال الحقوق والواجبات ، والتضاء ، ونظام العمل .

وفي بعض الطفرات الاجتماعية ، سجل لنا التاريخ المصري القديم ، ثورات سياسية ، وحركات فكرية ناقدة للنظام السياسي والمعتقدات الدينية . ومما يؤكد معرفة قدماء المصريين للتشريعات القانونية في مجال الأحكام الجنائية ، والأحوال الشخصية ما نقلته لنا أسطورة أوزوريس .

هذا ولا يفوتنا في النهاية أن نستشهد برأى أفلاطون في «محاورة طيماوس» بهذا الخصوص ، والذي لم يكن منطلقاً من فراغ ، وذلك عندما قال على لسان أحد الكهنة المصريين الذي كان يحاور مستمعيه ومخاطباً «صولون» : «آه ياصولون إنكم أيها اليونانيون لازلتم أطفالاً ، وليس بينكم في اليونان حكيم . . إنكم لازلتم شباباً في تفكيركم ، لأنني لم أجد في عقولكم أي فكرة قديمة قائمة على تقليد عتيق ، ولا أي علم قد صقله الزمن»⁽⁸⁷⁾ .



(مراجع الباب الأول حسب ورودها فى البحث)

(المراجع العربية)

- د. عثمان أمين: رواد المثالية فى الفلسفة الغربية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة 1975 م.
- هـ. فرانكفورت وآخرون: ما قبل الفلسفة. ترجمة إبراهيم جبرا، منشورات دار مكتبة الحياة. بغداد 1954 م.
- أنيس فريحة: ملاحم وأساطير من الأدب السامى. (نصوص)، دار النهار للنشر بيروت 1967 م.
- د. أحمد عبد الحميد يوسف: مصر فى القرآن والسنة، دار المعارف بمصر 1973 م.
- جان توشار: تاريخ الفكر السياسى. ترجمة على مقلد، الدار العالمية للطباعة والنشر بيروت 1983 م.
- العهد القديم: سفر التكوين الإصحاح الثانى.
- برستيد. هـ: فجر الضمير. ترجمة سليم حسن. مكتبة مصر.
- عبدالعزيز صالح: الوحدانية فى مصر القديمة. مقالة بمجلة «المجلة». القاهرة العدد 31 لعام 1951 م.
- فؤاد شبل: أخناتون. الهيئة المصرية العامة للكتاب 1971 م.
- فوزى محمد حميد: عالم الأديان بين الأسطورة والحقيقة. منشورات جمعية الدعوة الإسلامية. طرابلس 1991 م.

- أدولف أرمان : ديانة مصر القديمة . ترجمة د. عبدالمنعم أبوبكر، ود. محمد أنور شكرى .
- أنيس فريحة : ملاحم وأساطير من أوغاريد .
- فراس السواح : مغامرات العقل الأولى . سومر للدراسات والنشر والتوزيع ، نيقوسيا . قبرص 1986م .
- د. أحمد فؤاد الأهواني : فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط . دار إحياء الكتب العربية . القاهرة ، 1954م .
- د. مصطفى النشار : فلاسفة أيقظوا العالم . دار الثقافة للنشر . القاهرة 1988م .
- د. عماد حاتم : أساطير اليونان . الدار العربية للكتاب . الجماهيرية الليبية 1988م .
- واليس بدج : الديانة الفرعونية . ترجمة نهاد خياط . سومر للدراسة والنشر . قبرص 1986م .
- د. محمد غلاب : الخصوبة والخلود فى إنتاج أفلاطون . الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة 1962 .
- د- على زيعور : الفلسفات الهندية . دار الأندلس للطباعة والنشر ، بيروت 1983م .
- آرثر كورتيل : قاموس أساطير العالم . ترجمة سُهى الفريحي . المؤسسة العربية للنشر .

(المراجع الأجنبية)

- Léon Robin : La Pensée Grécque et les Origine de L'esprit Scientifique. Éd. Albin Michel, Paris, 1973.
- J. Burnet : L'aurore de la Philosophie Greque. Éd. Payot Paris, 1970.
- Diegénélaérce: Vie Doctrines et Sentence Des Philosophes. Éd. GARNIER Flammarion. Tome II, Paris, 1965.
- Aristotle : La Métaphysique. Trad. J. Tricot. Tome I, Éd. J. Vrin. P.7 Paris, 1953.
- W.W. How and J. Wells: A Commentry on Herodotus. Vol.I, Books (1-IV). Oxford at The Clarena Press, 1967.

الباب الثانی

المثالیة الیونانیة

الوقت الأول

طفولة الفكر اليونانى

الديانة بين الاسطورة والعلم : (أو المرحلة الهوميرية) :

معرفة كيف نشأ التفكير المثالى اليونانى ، لابد لنا من سرد أكبر الأحداث التاريخية فى مجال العلوم وتصور الألوهية . ومن هنا لايجد المرءُ بدأ من القول إن تاريخ اليونان - فى مرحلة ما قبل الفلسفة اليونانية - مر بثلاث مراحل فيما يتعلق بتصورهم للألوهية ، نظرهما على النحو التالى :-

المرحلة الأولى:

وتسمى بالمرحلة الهوميرية . وهى الفترة التى وثقها هوميروس فى ملحمتيه الشهيرتين ، الإلياذة L'Iliade ، والأوديسا L'Odysé . هذا بجانب تدوينات هزيبود Hèsiode فى هذا المجال . هذه المرحلة التى تقع ما بين القرنين الثانى عشر والعاشر قبل الميلاد ، كثيراً ما توصف بأنها المرحلة الأسطورية . فالحياة الدينية والاجتماعية والعلمية مختلطة بالأساطير الخرافية المنسوجة بصور من البطولات الحربية ، وصراع الآلهة ، وتصورات أخرى عن نشأة الكون منذ البدء حتى ظهور الإنسان . وهذه المرحلة متشابهة إلى حد كبير فى نسيجها الفكرى مع أساطير المصريين والبابليين والفينيقيين .

هوميروس Homère :

يحيط الكثير من الغموض حول شخصية هوميروس الأسطورية ناسجة الأساطير . ويتساءل الكثيرون عن مدى حقيقة هذه الظاهرة ، أهى شخصية أم شخصيات . وأياً كان الأمر ، فهذا الاسم يشير إلى رجل أو رجال مجهولين . ومع ذلك فقد أحييت هذه الشخصية عبر العصور قصيدتان تتسمان بالحياة فى ذاتهما . أولهما تزخر ببطولات المغاوير المسنودين بقدرات الآلهة المتصارعة فيما بينها على طريقة بنى البشر . وهى الإلياذة . وثانيهما أكثر رومانسية وهى الأوديسا . وقد ظلت هاتان القصيدتان الشعريتان فى طى النسيان من حيث النصوص . ولم يُعرفا بعد الميلاد إلا فى سطور لاتينية مقتضبة . ومتناثرة ، على أفواه الأدباء والرواة . فقد حيّ بينوا دوسانت مور BENOIT DE SAINT-MAURE حوالى سنة 1170 م ، فى بداية قصيدته «طروادة» Troie ، هوميروس قائلاً : "Omers qui fut clers Merueillos" ، هوميروس يامن أظهرت العجائب ، هوميروس أيها الحكيم العليم⁽¹⁾ .

وقد ورد اسم هوميروس أيضاً بعد قرن من الزمان على لسان الشاعر الإيطالى دانتى Dante ، صاحب ملحمة التصوف الشهيرة «الكوميديا الإلهية La DIVINE Comédie» . هذا وقد انشغل القدماء منذ عصر ازدهار الحضارة اليونانية فى الإسكندرية - خلال المرحلة الهلنستية من التاريخ اليونانى - بجمع ، وتنقية نصوص الملحمة الهوميرية من الأبيات المشكوك فيها ، وتمييزها من خلال الشذرات النادرة لأوراق البردى السابقة عن هذا التحقيق . ومن

Encycl. Universalis. Tome 9 . Franc 1985.

(1)

العوامل التي ساعدت في نجاح هذا التحقيق أحكام التقاليد، ووجهية المفردات اللغوية، التي جعلت من هوميروس شخصية يونانية من آسيا الصغرى.

أما من الناحية التاريخية، فقد اهتم المؤرخون اليونان الأوائل بمدى مزج هوميروس الحقائق التاريخية بالخيال. كما حاول الجغرافيون تتبع الرحلات البحرية في الأوديسا. لكن هذه الجهود لم تعط ثمارها المرجوة منها، وكان لابد من انتظار العصر الحديث - الذي استفاد فيه النقد التاريخي من الحفريات الأثرية - حتى يمكن بعث الخلفية الحقيقية لهاتين الملحمتين، وكان ذلك، عندما تم اكتشاف ما يعتقد أنه آثار مدينة «طروادة» في جنوب مضيق الدردنيل.

وأيا كان الأمر في حقيقة هذه الشخصية، تبقى الأعمال المعروفة باسم هوميروس، ثروة أدبية وتاريخية تفخر بها الحضارة الهلينية. فقد ترجمت هذه الثروة إلى شتى لغات الأرض، فكانت إلهاماً للأدباء والشعراء، وكبار الفنانين في العالم. إذ فمن أكبر شخصيات هذا العصر هوميروس، وهزبود. فالأول يعتبر عند اليونان شاعر الأمة، ولسان بيانها. فالإلياذة والأوديسا كانتا من أجمل ما وصل إليه النبوغ الإغريقي القديم، من الوصف الخيالي المبدع في ذلك العصر. وهما ملحمتان شعريتان تضمّان بشكل أو بآخر صوراً أسطورية لحياة الآلهة، ومعاني مختلفة لمفهوم الدين في ذلك الوقت. فقد كان الأثينيون يحفظون الإلياذة في صباهم حفظاً جمّاً، فهي أساس لتعلم اللغة، وتذوق الشعر، لما كانت تحتويه من روعة البلاغة وغازة الخيال، وسبيل أمثل لإلهاب المشاعر الوطنية. فقد كانت أشبه بالقرآن عند المسلمين، والتوراة عند اليهود، والأنجيل عند المسيحيين، حيث كانت بجانب كل ذلك تحمل في طياتها

تاريخ وحضارة أجدادهم. «هذا بجانب كونها المثل الأعلى الذى يستقى منه الشعب، مبادئه الخلقية كالنبيل، والفضيلة، وآداب السلوك، والشجاعة، والعفة، والتقوى، وغير ذلك مما ساد الشعب اليونانى حتى القرن الرابع قبل الميلاد».

وإذا كان أبرز ما يثير الانتباه فى الأشعار الهوميرية هما فكرتا القضاء والقدر، وكذلك فكرة الضرورة، وهى الأفكار التى انتشرت - فيما بعد - فى الفكر اليونانى، والإنسانى بصفة عامة، فإن من أكثر الأحداث الأسطورية إثارة وشغفاً فى الإلياذة ما يعرف بحصار طروادة، وهى من أهم الأحداث فى المرحلة الهوميرية. ومن الجدير بالذكر أن هذه الحرب نشبت عندما اختطف «باريس» ابن ملك طروادة، هيلانا زوجة مينيلوس ملك أسبرطة.

حرب طروادة:

تبدأ أحداث الأسطورة فى طروادة، عندما رأت الملكة «هيكابة» فى المنام حلماً مخيفاً فحواه أن حريقاً هائلاً قد شب فى أرجاء المدينة. وعندما قصت ما رآته فى المنام على زوجها الملك «بريام» استدعى على الفور المنجم الأعظم، ليتكهن له بما يحمله ذلك الحلم. وهنا قال المنجم: إن «هيكابة» ستضع طفلاً يكون على يديه خراب طروادة. وهنا انتظر الملك مولد ذلك الطفل، وعهد به إلى راع يسمى «أغيلاي» ليرميه فى غابات إيد لتقضى عليه الوحوش. لكن الوليد لم يهلك، فقد أرضعته دابة من دواب الأدغال، فعاش حتى عام من العمر عندما اهتدى إليه الراعى «أغيلاي» من جديد فرباه بين أولاده بعد أن أطلق عليه اسم «باريس». وهكذا نشأ الوليد نشأة الشجعان، فاشتهر بالقوة والجرأة، حتى لقب باسم «الكساندر»، أى قاهر الرجال.

الجزء الثانى :

الجزء الثانى من القصة يبدأ عندما قامت «إيريدا» ربة الخصام، - والتي لم تدع إلى حفل مهيب حضرته كل الإلهات- بانتقاء تفاحة ذهبية، وكتبت عليها عبارة «إلى أجمل الإلهات»، ثم وضعتها فى سلة الفواكه على المائدة التى كان من بين الجالسين إليها الربات الثلاث: هيرازوجة زيوس، وأثينا الربة المحاربة، وأفروديتا ربة الحب والهيام. وعندما التقط أحد الحاضرين التفاحة، لاحظ ما كتب عليها فشارت الحيرة والدهشة بين الجميع لمن تعطى تلك التفاحة. لكن «زيوس» دفع بها «لهرمز» رسول الآلهة، وأمره أن يذهب بها إلى مرتفعات «إيدا» الشاهقة، ويستفتى أحد الرعاة لمن تعطى من الربات الثلاث. ولما كان برفقة «هرمز» موكب الآلهة، وهم فى طريقهم إلى سفوح «إيدا»، فقد التقوا بباريس الفتى اليانع حسن المظهر والذى كان يرعى قطعانه فى ذلك المكان. هنا قدم له هرمز التفاحة. وطلب منه أن يعطيها لإحدى الإلهات الثلاث الأعظم بينهن جمالاً.

أحس الفتى بكثير من الحرج، والتردد وهو يقف أمام أجمل الفاتنات، وخاصة أن كلا منهن قامت باستمالته، وحاولت بكل أساليب الغواية أن تحصل منه على التفاحة. كما وعدت كل منهن بباريس بوعده، فقد قالت الربة «هيرا»، إنها ستجعله سيداً على آسيا برمتها، ووعدته الربة «أثينا» إلهة الحرب بذروة الانتصارات، وقهر الأعداء. أما الربة «أفروديتا» فقد وعدته بأن تزوجه أجمل النساء «هيلين» إبنة زيوس وليدا، وملكة أسبرطة. وهكذا شاءت الأقدار أن يقدم «باريس» التفاحة الذهبية للإلهة أفروديتا، ربة الحب لتصبح ملكة الجمال بين الإلهات.

الجزء الثالث :

لم يبق «باريس» طويلاً راعياً فى سهول إيدا، فقد أتاحت له صدفة أن يعود إلى أبيه وأمه فى طروادة دون أن يدرى . وكان ذلك بمشيئة الأقدار، عندما أقام الملك «بريام» احتفالاً شعبياً تغمره كبرى المباريات الرياضية على ذكرى طفله الذى لم تقو أمه على نسيانه والذى ظن أنه هلك . فقد وهب الملك بريام بهذه المناسبة، خيرة ثيران المعمورة جائزة لمن يفوز فى تلك المسابقات . وتروى لنا الأسطورة، كيف كان من غرائب الصدف، أن يكون الثور الجائزة من بين قطعان «باريس» . فما كان من هذا الأخير إلا إصطحاب ثوره إلى طروادة مجبراً على فراقه . لكن حزنه على هذا الثور دفع فى نفسه حب المنافسة والاقتتال للاحتفاظ به . فقد نازل «باريس» جميع الأبطال، وانتصر عليهم، بمن فيهم البطل الصنديد «هيكتور» ابن بريام، مما أثار حنق هذا الأخير دون أن يعرف أنه قد هزم من أخيه .

وفى غمرة الاحتفالات، تعرفت العرافة «كاسندرا» على الفتى، ففرح الأيون، وعادا إلى القصر بابتهاج فى موكب مهيب، ناسين ما تخفيه لطرودة الأقدار، وبينما كان «باريس» يعيش حياة القصر، إذ «بأفروديتا» ربة الحب والجمال تمثل أمامه لتذكره بهديته «التفاحة الذهبية»، وبوعدها أن تزوجه «هيلين» أجمل النساء . وهنا ساعدته على بناء فلك جميل اتجه به إلى أسبرطة حيث تعيش الملكة هيلين . وبعد رحلة شاقة استغرقت أياماً وليالي حافلة بالعواصف والمفاجآت، رست السفينة على شطآن «لاكونيا» فى خليج إيفروت . حيث نزل باريس وزميله «إينيوس» ضيفين معززين فى قصر الملك «مينيلاوس» دون أن يبدو عليهما سوء النية . وقد جمعت مآدبة على شرفيهما

بين باريس وهيلينا، التي رآها لأول مرة فغرق في حسنها وعذوبتها. أما هيلينا فقد وقعت بدورها صريعة وسامته، وهو في بزته الشرقية المزركشة، وامتلات عيناها بشبابه الغض النضير .

وما أن دفعت الأقدار بالملك مينيلوس إلى سفر مفاجئ إلى جزيرة كريت، حتى استغل هذان الضيفان الفرصة، وبكلمات سحرية معسولة، أقنع «باريس» هيلينا بالفرار معه من بيت الزوجية في أسبرطة إلى طروادة، حاملة معها من كنوز القصر ما تقدر على حمله السفينة .

الجزء الرابع :

بمجرد مغادرة «هيلين» أسبرطة برفقة عشيقها باريس، أرسلت الآلهة مبعوثها «إيريس» لينيء الملك «مينيلوس» بالخبر المفجع، فاندلع في قلبه سعير الغيرة على زوجته، وشبت لوعته على كنوزه المفقودة، فإذا به يلجأ فوراً إلى أخيه «أغاممنون»، ليحدثه عن أمر زوجته وضيقيه الخائنين . وهنا جمع الأخوان على الفور كافة الأبطال من أقطار اليونان المتعطشين للحرب والقتال . حيث نشأت من المتطوعين جيوش جرارة يقودها ملوكها المغاوير مستنيرين بالكهنة والتنبيئة في أوطانهم، وكان في رفقتهم «أخيل» المقاتل الشرس الذي أجمعت الكاهنات على أن أصوار طروادة لن تدك إلا بمشاركته في الحرب . وخاصة أنه البطل الصنديد، الذي رباه أبوه صغيراً على تعلم فنون الحرب، وتجشم المشاق، فصار «يطعمه أمخاخ الدببة، وأكباد الأسود، حتى أصبح بطلاً قوياً لا يشق غباره، فكان يجندل الأسود والخنازير الضارية وهو في السادسة من عمره» .

احتشدت الأساطيل فى خليج «أفليدا»، فى انتظار الإبحار نحو طروادة. وبينما كان قادة الجيوش وملوكها مجتمعين تحت شجرة دُكب عمرها يزيد على مائة عام - متجاذبين أطراف الحديث، ناحرين القرابين إلى الآلهة، أملاً فى رضاها، وفى سلامة الوصول - إذ بثعبان مهول الحجم ينطلق من تحت المذابح، متموجاً بجناحيه الهائلتين، متسلقاً شجرة الدلب، ملتهماً من عش فى أعاليها طائراً وثمانية أفراخ، ومتحولاً فى حينه إلى حجر صلد مما أذهل الحاضرين، وبينما كان الجميع فى ذهول مطبق من تلك المفاجأة، حائرين فى مغزاها، إذ بأحد العرافين ينبئهم أنهم سيحاصرون طروادة تسع سنين، ثم يفتحونها فى السنة العاشرة. وهنا دخلت المسرة فى قلوب الجميع، فزادهم ذلك شوقاً للوصول إلى أرض المعركة.

وما أن أنزلت أساطيل اليونان قلاعها على شواطئ طروادة، مقدره بألف ومائة وست وثمانين سفينة، محملة بما يقارب مائة ألف محارب من المدججين بالسلاح، حتى وجدت أمامها على الشواطئ الطروادية جيوشاً هائلة من الطرواديين، يقودهم «هكتور» الإبن الأكبر للملك العجوز بريام. والتحمت الجيوش فى معركة التماس الأولى التى مكنت اليونانيين من زحزحة الطرواديين حتى قلاع مدينتهم، حيث أقام اليونانيون معسكراتهم الحصينة، تتوسطها خيمة الملك «أغاممنون» الفاخرة. وفى اليوم التالى قام اليونانيون بمحاولة صلح موفدين وفداً رفيع الشأن من بينهم الملك «مينيلاوس» الزوج المخدوع، والداهية «أوديسيوس»، حيث عرض الوفد الصلح مقابل إرجاع الفاتنة هيلينا، والكنوز المسلوية، لكن ابنى الملك «بريام» هيكتور وباريس، رفضا ذلك العرض، وهكذا تحصن الطرواديون داخل مدينتهم، وحاصروهم

اليونانيون من كل جانب، محاولين من حين إلى آخر اقتحام قلاع المدينة بدون جدوى، حتى مربهم الزمن إلى نهاية السنة التاسعة.

الجزء الخامس:

في نهاية السنة التاسعة من حصار اليونانيين مدينة طروادة، وبعد معارك طاحنة في محيط المدينة، وبعد أحداث متداخلة بين الآلهة، والعرافين، وملوك الحملة. وبعد مبارزات ثنائية مات فيها معظم شخصيات الأسطورة، وفي مقدمتهم «باتروكل»، و«هيكتور»، و«أخيل»، حيث كان في مقدمة هذه المعارك الثنائية المبارزة المثيرة بين «مينيلاوس»، و«باريس» والتي انتصر فيها الأول دون أن يتمكن من قتل خصمه بسبب تدخل «أفروديتا» ربة الحب والجمال التي سحبت «باريس» تحت غطاء من الغشاوة ألقته على عيون المحاربين، فوجد باريس نفسه في رمشة بصر داخل أسوار المدينة. بعد أن عجز اليونانيون - رغم كل التضحيات - عن اقتحام المدينة، أشار لهم «أوديسيوس» بتنفيذ حيلة تمكنهم من دخولها بدون قتال. فقد أقنعهم بصناعة حصان خشبي ضخّم يُمكن لعدد من المقاتلين الأشراس من الاختفاء في جوفه، ثم ينسحب باقي الجيش بعيداً عن شيطان المدينة متظاهرين بالفشل واليأس، والعدول عن مطالبهم. وعندما يسحب الطرواديون الحصان الغنيمة يتسلل منه المختبثون لفتح أبواب المدينة لبنى قومهم المتسللين تحت جنح الظلام.

بعد أن نفذ الأسبارطيون مانصح به «أوديسيوس»، وبعد أن تظاهروا بالانسحاب الخديعة، أطل الطرواديون من أعلى أسوار مدينتهم مستمعين لجلبة الجيش اليوناني وهو يغادر نحو البحر. فظنوا أن العدو أعياه طول

الحصار، فانسحبت جيوشه تجر أذيال الخيبة متخلين بدافع اليأس عن إنقاذ «هيلين».

خرجت زمرة من الطرواديين لاستطلاع الأمر، فوجدوا أنفسهم أمام ذلك الحصار الهائل المخيف، وزادت دهشتهم في سر بناء ذلك المارد، فسحبوه إلى داخل أسوار المدينة، وتدارسوا الأمر فيما بينهم بشأن هذه الغنيمة المثيرة للدهشة. وتروى لنا الإلياذة كيف انقسمت الآراء بشأن ذلك الحصان. فالرأى الأول حرض على بقربطن ذلك المارد الخشبي، وإهلاكه بدون رحمة. أما الرأى الثانى فاقترح جره إلى قمة القلعة، والدفع به إلى هاوية الصخور. بينما كان الرأى الثالث وهو الغالب - لأن القدر أراد إفناء الطرواديين كما تقول الأسطورة - فقد نصح بالاحتفاظ بالحصان ليكون هدية للآلهة، ومرضاة لها على نصرتها لهم فى تلك الحرب المريرة.

هذا وبتغليب الرأى الأخير، أقام الطرواديون احتفالاً بنشوة النصر. فأقيمت المآدب، وفتحت براميل النبيذ المعتق، وانشغل الجميع بكل ما لذ وطاب. وما أن أسدل الليل أجنحته على تلك القلعة المهيبه، وما أن وقع أهلها ثمالى هنا وهناك، حتى تسلل المختبثون من جوف الحصان ليفتحوا أبواب المدينة لمحاربيهم الذين عادوا تحت جناح الظلام. وهنا دارت المعركة الأخيرة غير المتكافئة فى قلب المدينة. وهى المعركة التى مات فيها «بريام»، وأبنة «باريس» وانتهت باستعادة «هيلين» أجمل النساء.

الجذور التاريخية للأسطورة:

قصة «الشاب باريس» فى أسطورة طروادة لاتختلف كثيراً عن أسطورة «أوديب الملك» Oedipe . وأوديب هو ابن «لاوس» أحد ملوك مدينة طيبا، وقد كتبت عليه الأقدار كما تقول الأسطورة أن يقتل أباه ويتزوج أمه دون أن يدري بعلاقتهما الأبوية والأمومة به .

وقد جرت أحداث هذه الأسطورة على غرار أحداث أسطورة باريس، بل إن تشابها بين حياتيهما يبدو واضحاً للقارئ . فقد أبعد أوديب عن القصر الملكى قصر والده بعد أن أخطر هاتف من الآلهة والده بأنه سيرزق بطفل يقتل أباه ويتزوج من أمه . فما كان من الملك لاوس إلا أن أبعد «أوديب» عن مملكته منذ طفولته، وذلك بتكليف من يلقى به فى الأحرار المحيطة ليكون فريسة للوحوش . لكن المكلف بالمهمة ترك الطفل حياً فى تلك الأنحاء .

عثر الملك «بوليبوس» Polybos ملك كورين Corinthe على الطفل ورباه، فشب أوديب مقاتلاً شرساً، وصياداً ماهراً تخشاه الوحوش . لكن أوديب لم يهرب من قدره، فقد تحقق الجزء الأول من النبوءة عندما التقى بدافع الصدفة فى إحدى طرق منطقة فوسيد بموكب يترأسه قائد مغوار . ولما كانت المعركة قد شبت بين أوديب وذلك القائد فقد كان هذا الأخير ضحية أوديب . ولم يكن أوديب يعرف أن القتيل هو والده الملك لاوس .

تحقق الجزء الثانى من النبوءة عندما دخل أوديب فى منافسة للقضاء على «تين» كان يهدد أهل مدينة طيبا عاصمة المملكة التى أبعد عنها . وما أن قضى أوديب على ذلك المارد حتى كافأه أهل المدينة بالجائزة الموعودة، وهى زواجه

من الملكة الأرملة، وتنصيبه ملكاً على عرش طيبا. وهنا أصبح أوديب زوجاً للملكة «جوكاست» Jocaste دون أن يعلم أنه قد تزوج من والدته.

ويروى لنا سوفوكل Sophocle كيف تعرضت مدينة طيبا لوباء الطاعون المدمر. وكيف قرر أوديب البحث عن قاتل الملك لاوس. لكن بحثاً دقيقاً من جانبه أوحى له أن الجاني لم يكن سوى أداة لغضب الآلهة، ولم يكن ذلك القاتل سواه. هنا كانت الفاجعة التي دفعت بالملكة «جوكاست» إلى الانتحار شنقاً، وبأوديب إلى فقع عينيه، وليعيش مطروداً من أبنائه، هائماً على وجهه في غابات كولون مخفياً عن الأنظار إلى الأبد.

فالتشابه كبير بين مأساة «باريس» في أسطورة طروادة، وبين «أوديب» في أسطورة «أوديب الملك» كما ذكرنا آنفاً. إذ أن كليهما جاءت فيه النبوءة كسوء طالع على والديه. وكلاهما أبعده عن أهله منذ طفولته اتقاءً لشره، وكلاهما كان سبباً في دمار مملكته سواءً بالحرب المدمرة أم بالطاعون، وكلاهما لاقى مصيره المحتوم سواءً بالقتل أم بالعمى والتشرد وبئس المصير.

وما يهمنا في هذا المقام بالدرجة الأولى ليس التشابه بين هاتين الأسطورتين، إذ أن هذا الأمر مألوف في تاريخ الأمة الواحدة. لكن المهم في اعتقادنا هو ما يبدو لنا من جذور شرقية لهاتين الأسطورتين. فقضية أوديب على سبيل المثال تشابه بشكل مثير للانتباه مع قصة «أخناتون» ملك التوحيد في تاريخ الفراعنة، إذ أن كليهما قد نفاه أبوه من القصر بناءً على تحذير من عراف أعمى بأن ولداً سيولد له فيقتله. وكان أوديب متورم القدمين كما كان أخناتون متورم الساقين. وكلاهما يعود ليتولى العرش بعد أبيه، وكلاهما

يعاشر أمه معاشرة الزوجين ، وثمة فارق بينهما أن أختاتون كان على علم بأنها أمه ، وأوديب لم يكن يعلم بذلك . وأوديب يقتل أباه وهو لم يعلم أنه أبوه ، وأختاتون يعمل على محو اسم أبيه «أمنحوتب الثالث» . و «أمنحوتب» أو «أمون حوتيب» . و «حوتيب» حُرُفت وأصبحت عند اليونان «أوديب»⁽²⁾ .

تلك كانت إشارة أخرى لأثر الحضارات الشرقية والمصرية القديمة منها على وجه الخصوص فى تكوين الفكر اليونانى وتطوره .

(2) راجع : د. مراد وهبة : المعجم الفلسفى . دار الثقافة الجديدة . القاهرة 1965م .

هزيود Hésiode

حياته وأعماله:

لا توجد معلومات يقينية لدينا حتى الآن عن شخصية هزيود، سوى بعض البيانات التي جاءت من خلال كتاباته عن نفسه، والتي منها ما ورد في قصيدته «الأعمال والأيام» *Les travaux et les Jours*، مضافاً إليها بعض من الأبيات عن نفسه في قصيدته أنساب الآلهة *La Théogonie*. ومن هذه المقتطفات المتناثرة، يستتج المرء شيئاً ضئيلاً عن حياته، وأصله، وعلاقته السيئة بأخيه بيرسيس *Persès*، وهي المشادة التي تنعكس أوجاعها على حياة الشاعر النفسية من حين إلى آخر، فنجدها تتردد خلال القصيدتين، أما نشاطاته في مجال الشعر فنجدها في الأبيات (650-662). فيما عدا ذلك مما كتب عن هزيود، يعد في الغالب من قبيل الأساطير.

عاش والد هزيود في مدينة كوم *Cumes*، في مقاطعة أيولى *Eolie*، على حرفة الإبحار بمحاذاة الشواطئ، باحثاً عبثاً عن كنز مفقود. ثم عبر بحر إيجا ليعود إلى مهد أجداده في منطقة بويسي *Béotie*، وليجد نفسه قد ورث قطعة أرض قام باستصلاحها ليعيش عليها في جنوب منطقة هيليكون *Hélicon*، هناك حيث ولد هزيود، وعاش مع أخيه بيرسيس على تلك الأرض لكن المقام لم يطب لهزيود على ما يبدو، الذي اختلف مع أخيه على اقتسام تلك التركة الموروثة. ويبدو أن أخاه قد أخلف وعداً كان قد قطعه على نفسه في حق

هزيود . فثار بينهما خصام ورد بوضوح فى بيتين من قصيدة الأعمال والأيام (371-372) ، يقول فيهما الشاعر : «عند التعامل حتى مع أخيك ، عليك أن تصطحب بهدوء ، شاهداً ثقة ، وشديد الحذر ، وفوق كل ذلك فاقدأثقتة بالرجال» .

بقى هزيود فى تلك البقعة من العالم محترفاً الزراعة والرعى وقرض الشعر الساخر . وكان معظم الهامه الشعرى يمثل له أثناء تنقله بين الجبال والوديان ، وخاصة فيما كان يسمى بالجبل المقدس الذى يطل على مدينة هيليكون مسقط رأسه . وتوفى هزيود فى نفس المقاطعة ، وبعد دمار تلك المدينة على يد غزاة ثيسبيس Thespias ، نقل الناجون من الهلاك ، وبأمر من الآلهة رفات هزيود ليضعوه فى قلب ميدان الشعب L'agara ، تشريفاً له ، إلى جنب ضريح مينياس Minyas الشهير مؤسس المدينة ، ورمز المواطنة فى ذلك الوقت كما جاء على لسان أرسطو فى كتابه «دستور أورشومين» Constitution D'Orchomène⁽³⁾ .

هذا ، وقد ورد ذكر هزيود وسيرته فى كثير من المؤلفات اللاحقة ، وفى بعض أوراق البردى المصرية ، التى ترجع إلى بداية القرن الثالث قبل الميلاد ، وقد عاجلت بعض المدارس قضايا خاصة بالشاعر منها ما إذا كان يفضل الشعر الساخر أم الشعر التعليمى . كما دارت مقارنات بين منهجى هوميروس وهزيود . وقد ورد فى كتاب الأعمال ما يشير إلى انتصار هزيود أمام أهالى

(3) Hésiode: Theogonie-Les Travaux et les Jours. Trad. Par Paul Mazon. éd. "Les Belles Lettres" Paris. 1967. p.11.

مدينة شاليسيس Chalcis ، كما يشير إلى حادثة رمزية توحى بوضع الشاعرين الكبيرين في مواجهة بعضهما بعضاً، من حيث القدرة الشعرية والتأثير على الناس . فقد ورد في الكتاب الأنف الذكر أن مناظرة قامت أمام الناس بين الشاعرين ، اتخذت عدة معايير لمعرفة أيهما أكثر فطنة وذكاءً ، وقدرة على فرض الشعر . ومن الأسئلة التي وردت في تلك المناظرة : «ما هي أسعد الحظوظ بالنسبة للإنسان؟» و «كم كان عدد المقاتلين اليونان في مواجهة الطرواديين؟» . ثم اختتمت المسابقة بعرض كل منهما لأجود ما قاله من شعر . ووفقاً لما جاء في قصيدة الأعمال (656- 659) كان «من الحق أن يتتصر هزيود على هوميروس أمام أهالي مدينة شاليس ، لكنه بعد أن تقدم على خصمه بعدة نقاط، انحنى الشعب لهوميروس . لكن الملك حكم المسابقة نطق بالفوز لصالح هزيود ، لأنه مجد في أشعاره أعمال السلام . ومع ذلك . فهذه القصة لم يجد أحد وثائق تاريخية لتفاصيلها⁽⁴⁾ .

أما قصة وفاة هزيود فقد جاءت في روايات مختلفة على لسان بلوتارك Plutarques ، وسويداس Suidas ، وتزتزيس Tzetzes ، وهي قصص في معظمها لا تخلو من التشابه والمصدقية التاريخية . وبعيداً عن التفاصيل يمكننا سرد أقدم هذه القصص التي فحواها كما جاءت على لسان بلوتارك ، أن هاتفاً إلهياً أوصى هزيود أن يتحاشى منطقة نيميون Némeion . وبناء على ذلك ابتعد الشاعر باهتمام في ترحاله عن طريق البلوبونير . وقد تصادف في ترحاله أن أغوى ابنة من كان قد استضافه في منزله . لكن أخوى الفتاة المغرمة ترصدا لهزيود ، وجراه لكمين بالقرب من مكان يسمى نيميون ، حيث قتلاه وألقيا

Ibid., p. 13-12.

(4)

بجثته فى البحر . لكن مجموعة من الدلافين كانت قد عثرت عليها فسحبتهما حتى مدخل خليج كورنيث . ولما كان أهالى تلك المنطقة يحتفلون بعيد ريا Rhia الشعبى فى إقليم موليكري Molycrie ، فقد شاهدوا جثة الشاعر تطفو على سطح مياه البحر برفقة موكب الدلافين . وهنا سحب الأهالى جثة الشاعر فتعرفوا عليه ، فما كان منهم إلا أن يستقصوا أخبار الجناة . ويقتلوهم ويرمون بجثتهم فى البحر ثاراً للشاعر العظيم . ويقال إنهم عثروا على الجناة بفضل كلب الشاعر كما جاء فى رواية بلوتارك⁽⁵⁾ .

أما بالنسبة للعصر الذى عاش فيه هزيود فقد كان هو الآخر محل تخمين ، دون أن يكون هناك شاهد تاريخى مؤكد . ومن المحتمل أنه عاش خلال الثلث الأخير من القرن السابع قبل ميلاد المسيح . ويستنبط البعض هذا العصر مما ورد فى كتاب هزيود نفسه الأعمال (702- 703) . ومع ذلك فالقول بأن حياته كانت خلال القرن الثامن قبل الميلاد ، هو قول لا يخلو أيضاً من النقد .

وعلى أية حال ، كما اختلف المؤرخون والرواة فى حياة وعصر هزيود ، اختلفوا فى تحديد عدد مؤلفاته ، وتحقيق أشعاره وأدابه . والحقيقة أن النصوص التى اعتمدنا عليها فى هذا الكتاب وهى الترجمة الفرنسية لاتشمل من مؤلفات «هزيود المزعومة سوى ثلاث قصائد وهى قصيدة أنساب الآلهة Lathéogouie ، وقصيدة الأعمال والأيام Le Travaux et les Jours ، ثم قصيدة الترس Le Bouclier التى يبدو أنها تروى خليطاً من التراث الثقافى اليونانى القديم ، وخاصة ما يتعلق منها بحكاوى البطولات التى تصف حياة

Ibid.

(5)

ومغامرات الشخصية اليونانية الشهيرة هيراقل Héracles . وهذه الطبعة
لا تختلف - كما ورد في مقدمة مترجمها بول مازون P. Mazon عن النصوص
المحفوظة منذ القدم . أما ما ورد في أوراق البردى ، والمسماة بأوراق رينير Le
Papyrus Rainer ، والتي جمعت من خرق ممزقة شأنها شأن أوراق أشميم Le
Papyrus d'Achmim ، وغيرها ، فهي متشابهة وغير بعيدة عما نحن بصدد
والذي يعود إلى العصور الوسطى⁽⁶⁾ .

أما بقية المؤلفات المنسوبة لهزيود ، فهي كثيرة ومتناقضة في بعض الأحيان
مما يجعلها مثيرة للجدل . هذا ويخبرنا بوزنياس Pousanias أن لاشيء من
الأعمال المذكورة معترف به عند أهالي قال دي موز Val Des Muses أكثر من
الأعمال والأيام . كمؤلف لهزيود . ومع ذلك ، فهناك شيء من الإجماع على
قبول قصيدتي أنساب الآلهة ، ودليل النساء Catalogne des Femmes ،
واللتين يستدل على صحتهما بكثير مما ورد في الجزء الأول من الترس
. Bouclier

تحليل قصيدة أنساب الآلهة:

تتكون هذه القصيدة من مقدمة وعدة مواضع . الخطوط العريضة للمقدمة
تتضمن جزئين رئيسيين . الجزء الأول (1-34) ، يروى فيها هزيود قصة ، وفي
الجزء الثاني ، يعرض فيه تسايح (35-115) ، أما قصة الجزء الأول فيروى
فيها الشاعر لمستمعيه كيف بدأ لديه الإلهام الرباني . وكيف مجد إلهات الغناء
والعلم Les Muses اللاتي ألهمنه أشعاره ، متوسلاً لهن إملاء المزيد من

Ibid., p. 14.

(6)

الأشعار عليه، والكشف له عن جملة من الحقائق، وكما قال هو نفسه: «هن اللاتي علمن هزيود أجمل الغناء عندما كان يرعى خرفانه تحت جبل هيليكون المقدس. حيث كانت أولى كلمات الربات، إلهات الأوليمب، بنات زيوس هي: [أيها الرعاة قاطنو الحقول، أيها الحزانى التائهون فى الأرض، الذين ليس لهم من غاية سوى الاقتيات. نحن نعرف كيف ننسج الأكاذيب، تماماً كما نعرف كيف نروى الوقائع. ولكننا نعرف أيضاً - عندما نريد - الكشف عن الحقائق]. هكذا تحدثت بنات زيوس العظيم، الصدوقات. وفى لمحة بصر حظيت منهن بغصن صغير رائع، انتزعنه من شجرة زيتون مزهرة. ثم أوحين إلى بأنغام إلهية، حتى أمجد بها الماضى والمستقبل، وأن أحي جنس السعداء، ممن هم على قيد الحياة، ابتداءً منهن فى كل فاتحة ونهاية من أغاني»⁽⁷⁾.

أما بالنسبة للجزء الثانى من المقدمة فيكرسه هزيود لتسايبح الآلهة. وتنقسم هذه التسايبح بدورها إلى أربعة أقسام. ففى القسم الأول يصف الشاعر ربات الشدو والعلم Les Muses، وهن يُحطن بعرش زيوس العظيم، منهنمكات فى أداء واجبهن بإدخال المسرة فى قلبه (52-35). وهنا يروى لنا هزيود قصة ولادتهن وكيف ظهرن لأول مرة على جبال الأوليمب (64-53)، ثم يذكرنا بدورهن بين بنى البشر، وهو إلهام الملوك والشعراء. وفى النهاية يتوجه الشاعر بالدعاء لهن لكى يملين فى نفس اليوم على الجنس الإلهى الحقائق التى يجب عليه أن يعلمها للبشر (104-115). ويقول الشاعر: ليس لدى الربات فى الأوليمب سوى موضوع واحد: وهو التغنى بتاريخ الآلهة. لكن الشاعر يجعل من هذا الميدان أيضاً صروحاً للجنس البشرى والعمالقة.

La Théogonie. Vers (32-33).

(7)

أما فى الجزء الثانى ، فىذكرنا الشاعر بأن الرباب التسع هن بناب زىوس ومونيموزين Mnémosyne . لكن هذا الأخير ميدانه الشعر ، ومن هنا أخذت عنه الإلهاب هذه القرىحة . وىستطرد هزىود فى الحدىث عن أفعال الرباب ، وعلاقتهن بالأقاليم الشهيرة فى تلك البقعة من العالم اليونانى . فهن على حد تعبیره ، رباب مشركة بين أقاليم عدة . ومن ثم ىمكن دعوتهن رباب من هىلىكون Muses Héliconiennes ، ورباب من أولىمبىا Muses Olympiennes . فهن رباب هىلىكون لأنهن عشقن الشعر فى حضن تلك الجبال ، حىث استمع هزىود لصوتهن الساحر ، وهن من أولىمب لأن إقامتهن كانت فى قصر الأولىمب ، لكن الجزء الأهم فى هذا القسم من أنساب الآلهة ، هو إىحاء هزىود بأن العالم قد تم بناؤه ، وتنظىمه عن طرىق زىوس . ومن ثم ىنهى قصته بتتوىج هذا الإله سىدا مطلقاً على البشر والآلهة على حد سواء⁽⁸⁾ .

فى الجزء الثالث من المقدمة ، ىضع الشاعر الشعراء والملوك فى منزلة واحدة . حىث لم يعد الملوك قادة جىوش كما هو الأمر فى ملحمة هومىروس . لأن العظماء - على حد تعبیر هزىود - هم الذىن ىلعبون دور قضاة العدل بين الموابىن . وفى الوقت الذى ىجد فى الشاعر الملوك مذكراً أباهم ، بدورهم فى الحكم بالعدل بين الناس ، نجده لازال ىئن تحت وطأة ظلم أخیه بىرسىس ، أملاً من هؤلاء الملوك ، إعادة حقه من أخیه . لكن هذا الأمل لم ىتحقق لهزىود ، فىستذكره بصورة أوضح ، وبكل مرارة فى قصىدة الأعمال .

وخاتمة التسابىح تبدو بصورة تقليدىة بالوداع ، والتذكىر بأن الموضوع

(8) راجع مقدمة الترجمة الفرنسىة . ص 9 .

الرئيسى للشعر هو: «السلالة المقدسة لآلهة تعيش إلى الأبد»، ثم يعكف الشاعر بأناشيده على أعرق الناس، أبناء الأرض والسماء (106)، وخاصة التيتان Le Titans، ثم أجيال وأنساب الآلهة، التى يعتبر زيوس ملكها ومنظم عالمها. ثم يمزج هزيود فى نهاية المقدمة بين أنساب الآلهة Théogonie ونظريته فى تكوين العالم Cosmogonie. حيث نجد ثلاثة أبيات تتضمن قضايا فى هذا الشأن، منظومة فى صورة تساؤل. يقول فيها: «إننى استغرب ما إذا كانت ولادة الآلهة، والأرض، والأنهار، والبحار، والنجوم، والسماء كان لها من وسيط». كما يتساءل فى موضع آخر فى هذا الشأن قائلاً: «إننى أتساءل بوحى من الربات عن كيفية نشأة الآلهة الأوائل، وكيفية تكون العالم. ثم كيف نظم الآلهة الجدد العالم... أخبرينى أيتها الربات كيف نشأ العالم من البدء، وكيف كانت البداية» (105-115).

وعن هذه التساؤلات فى نهاية التمهيد، يفاجئنا الشاعر فى «أنساب الآلهة» بقائمة مطولة من أسماء الآلهة، وبأجيال منها فى مقدمتها مشهد «التيتان». وهى قصة الانتصار النهائى للأولمبيين على الأورانيين، وهو المشهد الذى ستقدم له ترجمة حرفية باعتباره يختص بقضية تكوين العالم التى كنا قد أوردنا نماذج منها فى حضارات مختلفة.

نصوص مختارة من أشعار هيزيود «قصيدة أنساب الآلهة La Théogonie»

بدء التكوين: (أوائل الآلهة، الأرض والسماء والتيتان)

120 «في البدء كان العمى Chaos ، ثم الأرض بسهولة الفسيحة، بكرالم تطأها أحياء بعد. لقد كان الحب أفضل ما وجد بين الآلهة الخالدين. الحب الذى ينساب فى الأعضاء. الكامن فى صدور الآلهة، والبشر على حد سواء. إنه مروض القلوب، إنه الإرادة الخيرة. من العمى ولد الظلام الحالك والليل. ومن الليل ظهر الأثير وضياء النهار. ثم أنجبت الأرض فى بدايتها كائناً مماثلاً لها قادراً على احتضانها برمتها. 126 إنها السماء المزينة بالنجوم، مهد الآلهة.

130 ولقد أنجبت الأرض أيضاً للعالم الجبال الشامخة. موطن الريات السعيدات Deesses ، وما دونهن من آلهات⁽⁹⁾ Les Nymphes قاطنات الجبال ذات الوديان المتشعبة. لقد أنجبت الأرض أيضاً البحر القفر، ذا الأمواج المضطربة التى لا تعرف رحمة ولاشفقة. ثم عانقت السماء الأرض فأنجبت المحيط بدواماته البالغة العمق. وأنجبت أيضاً كلا من «كويوس» Coios ، و«كريوس» Crios ، وهيبيريون Hypérion ،

(9) «المفيس» Les Nymphes آلهات من الدرجة الثانية عند اليونان. وهى تختص بالغابات والجبال، والأنهار، والبحار.

- 135 و«جايت» Japet . وثاياى Théia ، ورايا Rheia ، وثيمس Thémis ،
وتيشيس الحنون Tethys ومينموزين Mnémosyme ، وفوبى Phoibé .
المتوج بالذهب⁽¹⁰⁾ . أما أصغرهم سنأ فكان كرونوس Cronos ذو
الأفكار الماكرة ، والأكثر جبروتاً بين إخوته . فهو الذى حقد على أبيه
140 الحنون . ثم أنجبت الأرض بعد ذلك الجبابرة قساة القلوب ، وهم :
برونتيس ، وستيرييس ، ثم أرجير خييث النفس
لقد ولد أيضاً أبناء آخرون من الأرض والسماء ، ثلاثة فتية عمالقة
أشداء سماوا : كوتوس ، وبريارى ، وجيس . هؤلاء الصبيان كلهم
150 كبرياء ، فقد كان لكل منهم مائة ذراع تندفع بكل قوة من أكتافهم .
ولكل منهم خمسون رأساً مترابطة على كتفيه المحمولتين على بدنه
العملاق ، يالها من فتوة هائلة تتجسد فى قوامهم الشامخ .
ولما كان هؤلاء الأبناء قد ولدوا من الأرض والسماء ، حيث رباهم
أبوهم منذ نعومة أظفارهم على الكراهية . ولما كانت ولادتهم ولادة
عسرة ، فقد فضل أبوهم (السماء) أن يظلوا مختبئين فى جوف الأرض
بدلاً من إظهارهم إلى النور . وفى الوقت الذى تقوم فيه السماء بهذا
160 السلوك المشين ، كانت الأرض تتوجع فى أعماقها ، وبحزن دفين .

(10) هؤلاء هم التيتان أبناء الأرض ، لكن ترتيب الأسماء هنا ليس هو نفس الترتيب الذى عينه
هزبود عندما تحدث عن أنسالهم . فكرونوس يأتى قبل جايت ، لأنه أب لزبوس . كما أن
أحداث زبوس لا بد من الإشارة إليها قبل قصة بروميثى Prométhée ، وبدون ذلك
يصعب فهم القصة .

وهنا خطر في بالها حيلة ماكرة كلها قسوة . ففي لمحة البصر أنتجت معدناً أبيض فولاذياً ، وصنعت منه منجلاً هائلاً . ولكي تبعث الحماس 165 في أبنائها خاطبتهم بقلب غاضب قائلة : « اخرجوا يا أبنائي من أحشائي ، وإذا رغبتم الثقة بي فعلينا القصاص من أبيكم رداً على جريمته . فهو البادئ بفعله الفاحش » .

170 قالت الأرض ذلك ، والرعب مخيم على أبنائها ، ولم ينس أحدهم بينت شفة سوى كرونوس العملاق ذى الأفكار المخادعة والذي أجاب على الفور ، وبدون تردد على كلمات أمه الحنوننة قائلاً : « أنا يا أماه ، وأقسم لك على ذلك ، أننى سأقوم بالواجب وبدون غضاضة ، انتقاماً من أب غليظ القلب . فمهما كان الأمر فهو البادئ ، والبادئ أظلم » .

عندما قال ذلك ، استبشرت الأرض الهائلة ، وامتلاً قلبها بالسعادة . لقد خبأت إينها ليكون مفاجأة ساحقة لأبيه ، ثم وصفت بين يديه ذلك المنجل الهائل ذا الأسنان الحادة ، وشرحت له كيف يقوم بالخدعة . وما أن أقبلت السماء الشاسعة مصطحبة معها الليل الذى خيم على كل الأنحاء ، وبمجرد أن احتضنت الأرض بكل شوق وغرام ، حتى بسط 180 كرونوس يده اليسرى بينما كان يمسك باليمنى ذلك المنجل الهائل ذا الأسنان المدببة ليحصد به أحشاء أبيه ، وإلقاءه جانباً . ولم يكن من العسير عليه حيثئذ أن يفلت من قبضته ، عندما تناثرت هنا وهناك كتل 185 من الطين الملطخة بالدماء . وهنا جمعت الأرض تلك الكتل الطينية ،

وصنعت منها على مجرى السنين إرينيس العنيف Eninyes ، والعمالقة
ذوى الأسلحة الشرارية، حاملى الهراوات الطويلة Javelines ، كما
صنعت أيضاً آلهات نيمفيس Nymphes المسماة أيضاً بالآلهات
ميلين⁽¹¹⁾ Meliennes اللاتى عشن على الأرض اللامتناهية . أما بالنسبة
190 للأحشاء، فقد قاموا بتمزيقها بعناء بذلك المعدن الفولاذى، وقذفوا
بها من فوق الأرض إلى البحر - الذى لا يهدأ بين مد وجزر - لتنتشر
بعيداً فى أنحاءه، ولأزمة متتالية يُحيط بها الزبد الأبيض الناتج عن
الأعضاء الإلهية . ومن هذا الزبد بدوره نشأت فتاة وصلت إلى جزيرة
سيثير Cythere المقدسة، ومنها إلى جزيرة كريت التى تحيط بها الأمواج
العاتية . وهناك، من تلك الأرض اتخذت الإلهة الحسنة الجليلة موطناً
195 محاطاً بقداستها جت نمت من تحت أقدامها الناعمة الأعشاب . إنها
الإلهة التى تدعوها الآلهة والبشر على حد سواء باسم «أفروديت»
Aphrodite⁽¹²⁾ إنها آلهة تخيل نفسها إلى زبد البحر، هائمة فى حنين
الوطن، حتى تصل إلى شواطئ جزيرة سيثير (موطنها الأصلي)،
وهى فى كل ذلك يرافقها فى موكبها المهيب كل من الحب والاشتهاء
201 منذ أن ولدت، وبمجرد أن شددت رحالها فى طريقها إلى الآلهة . . .

(11) يبدو أن الآلهات نيمفيس اللاتى صُنعن من الطين، كن أمهات الجنس البشرى. وإذا كانت
فكرة التكوين البشرى عند قدماء اليونان تنطلق من هذا المفهوم، فلأنها تحاكي أساطير
التكوين التى سبق لنا الحديث عنها فى فكر الشرق القديم، والقائلة إن أصل الإنسان من الطين.

(12) أفروديت هى آلهة الحب والهيام، وأجمل الربات على الإطلاق عند اليونان، منها انحدر
ابنها كيوييد رمز الغواية والعرام، إنه ملاك يطير بجناحيه يحمل فوق ظهره جعبة مليئة
بنبال الحب، من أصابه منها ياحداها وقع صريع الغرام.

أبناء الليل:

لقد أنجب الليل الموت الزؤام، والسواد القاتم، والمنية. كما أنجب أيضاً الرقاد، ومعه جميع أنواع الأحلام. لقد أنجب الليل كل ذلك من ذاته، وبدون مضاجعة أحد. وأنجب السخرية، والشقاء بما فيهما من حسرة وألم. ثم أنجب فى النهاية الحوريات Les Hespérides⁽¹³⁾ أو إلهات المياه، القاطنات فيما وراء المحيط، القيمات على التفاح الذهبى البديع، وعلى الأشجار التى تنتج ما يماثله من ثمار. كما أنجب الليل أيضاً إلهات الجحيم والانتقام Les Parques، اللاتى يتعقبن كل من ارتكب الفواحش فى حق الآلهة والبشر، حيث لا يقف سعيهن إلا بالنيل من الفاحش، مهما كان، وتطبق القصاص قاسياً وعلنياً. وقد أنجب الليل أيضاً نيميسيس آلهة الحساب وقضاء البشر الفانين. وبعد نيميسيس Némesis ولد الخداع، والحنان، والشيخوخة اللعينة، والخصام قاسى القلب. أما الخصام الشرس فقد أنجب الآلام الموجهة، والنسيان، والجوع، والآلام المفجرة للدموع - الخصام، والتقاتل، والاعتىالات، والمذابح، والحروب، والكذب - ثم الفوضى ومايصحبها من كوارث- وفى النهاية ولد العهد أو القسم وهو أسوأ الأقدار فى هذا العالم لبنى البشر الذين يحثون فى الأيمان أو ينكثونه.

(13) كلمة يونانية تعنى الإلهات الثلاث. وهى تعنى الجزر المقدسة التى تخيلها الجغرافيون القدامى بعيدة فى مواجهة الشواطئ الأفريقية. وقد تخيلوها على أنها جزر الكنارى، أو بالقرب من الرأس الأخضر، هناك حيث تعيش الربات الثلاث للعناية بحدائق الآلهة بمساعدة التين فى أقاصى الأرض غرباً. وفى تلك الحدائق اعتقد اليونان بوجود الأشجار التى تنتج التفاح الذهبى (Le Petit Robert 2).

نسل التيتان: (المحيط وتيثيس⁽¹⁴⁾ (Océan et Téthys

تزوجت تيثيس من المحيط فأنجبت الأنهار المتدفقة من أمثال: النيل،
وألفى، وأريدان عميق الدوامات، وستريمون، وميندر، وأشيلوس
345 الشهير بتياراته الفضية - ثم نيزوز، وروديوس، وسيمويس المقدس -
وبينى هيرموس، وكاييك الساحر الانسياب ثم سانجاروس العظيم،
ولادون، وبارثينوس، وإيفيسينوس، وأرديكوس ثم سكاماندر
المقدس⁽¹⁵⁾.

كما أنجبت تيثيس أيضاً جنساً مقدساً من الفتيات اللاتي قمن مع الملك
أبولون والأنهار بتغذية شباب البشرية، فقاموا بذلك بجزء من
350 دورزيوس نفسه. ومن هذه الفتيات الأنهار التالية: بيثو، أدميت،
لاثى، إليكتر، دوريس، بريمو، أورانى المقدس، هيبو، كليمن،
رودى، كاليرى . . . هؤلاء هن البنات الأبقار لتيثيس من أوسيون.
كما له بنات أخريات عددهن ثلاثة آلاف من المحيطات الصغيرة
المتصلة، والمتناثرة فى أماكن لا تحصى لتكون فى كل مكان حارسات
أمينات على الأرض، وأعماق البحار. إنهن آلهات مشرقات. هذا
بجانب الأنهار - أبناء المحيط - بتياراتها الهادرة من تيثيس الجليلة.

(14) تيثيس Téthys إحدى التيتانات، التي تزوجت من أخيها المحيط فأعطت الأنهار. وتيثيس
تعنى العذاء، وهو الماء رمز الحصونة.

(15) ذكر هريود ما يزيد عن خمسة وعشرين اسم نهر، نصفها يقع فى آسيا الصغرى وأقليم
تيسالى اليونانى الواقع فى شمال إقليم الأوليمب. ومن بين هذه القائمة، سبعة أسماء
لأنهار تقع فى طروادة.

لاشك أن ذكر هذه الأسماء جميعها متعب لكثرتها بالنسبة للإنسان،
غير أن الشعوب التي تعيش على ضفافها، تعرفها، وتقدرها حق
تقدير .

ريا وكرونوس، وولادة زيوس: Rhia et Cronos et Zeus

اقرنت ريا وكرونوس فأنجبت له أبناءً أمجادهم: هيستى، وديمترى،
455 وهيرا ذات الحذاء الذهبى . ثم هاديس العنيف، الذى شيد مسكنه
تحت الأرض، إنه الإله الذى لايعرف الرحمة والشفقة، إنه الهادر
مزلزل الأرض . ثم أنجبت ريا زيوس الحذر أب الآلهة والبشر، الذى
تهز رعوده الأرض الشاسعة . لكن كرونوس العظيم التهم أبناءه
الواحد تلو الآخر وبمجرد ولادة كل منهم وظهوره من بطن أمه
المقدسة . لقد فعل ذلك خشية منه أن أحد أحفاد السماء المتكبرين،
465 سيحصل على الشرف الملكى بين الخالدين . لقد كان يعرف بفضل
الأرض والسماء، المزينة بالنجوم، أن قدره سيسقط ذات يوم، بيد ابن
قوى له، كما كان هو نفسه من قبل - وذلك بإرادة زيوس العظيم .
وهكذا فالعين الساهرة تراقبه فى كل وقت، وهى له بالمرصاد، لتلتهم
جميع أبنائه، ولترك ريا تتوجع بالأمها . لكن اليوم الذى ستنجب فيه
475 زيوس Zeus قد حان . زيوس أب الآلهة والبشر . وهكذا توسلت ريا
Rhéia إلى والديه، الأرض والسماء المزينة بالنجوم، أن يتقبلا معها
خطة تسمح لها بولادة ابنها فى خفاء، مقابل أن تدفع لإيرنيس
Erinyes الدين المستحق عليه من أبيه، ومن كل الأطفال الذين التهمهم
كرونوس الجبار صاحب الأفكار الخبيثة . استمع الوالدان، واستجابا

لابنتهما، وأبأها بكل ما أخفى القدر بشأن موضوع الملك كرونوس وابنه غليظ القلب. ثم اصطحباها إلى ليكتوس Lyctos فى جزيرة كريت، وطن الرخاء. وكان ذلك فى اليوم المتوقع لولادة آخر أبنائها زيوس العظيم. حيث استلمته منها الأرض الهائلة، لتقوم بتغذيته، والعناية به فى ربوع تلك الجزيرة الشاسعة. هناك وتمت جنى الظلام، وصلت به إلى بداية جبال ديكتوس Dictos، ثم أخذته من يديه، وأخفته فى جوف مغارة آمنة، فى الأعماق الخفية للأرض المقدسة، 485 هناك - عند سفوح جبال إيجون Egeon، المغطاة بالغابات الكثيفة، ثم سورته بحائط من الصخور، وتركته فى رعاية الإله العظيم ابن السماء، وأول ملك بين الآلهة ليتحسس يديه الكريمتين، وليخفيه فى جوفه . . .

وهكذا، وفى عجلة من الزمن تمت أعضاء الأمير الشاب حتى عنفوانها، ومع مر السنين، قام كرونوس الجبار باسترجاع جميع أبنائه، مغلوباً بحيلة وقوة ابنه وهنا أوثقه زيوس على الأرض، عند الدروب المؤدية إلى بيثو Pytho المقدسة، تحت سفوح جبال البرناس. وهناك بقى إلى الأبد رمزاً رائعاً للرجال الهالكين. وهكذا أنقذ زيوس إخوته من شرور أبيه اللعين. إخوته أبناء السماء . . . الذين لم ينسوا له حسن صنيعه: فوهبوه قوة الرعد، والصواعق، ووميض البرق، وهى خصائص كانت تحتفظ بها الأرض العظيمة، فأصبحت من ذلك الوقت قوة يتحكم بها زيوس فى الآلهة والبشر على حد سواء.

« انتهى النص »

تحليل قصيدة الأعمال والأيام:

تروى قصيدة «الأعمال والأيام»، كفاح البشر ضد طغيان الشر، وصراعهم من أجل ترسيخ الفضائل كالعفة، والشرف وصور العهد، والاعتماد على الذات في العيش، والتعامل مع الآخرين بمثل ما يحبون التعامل به مع غيرهم. وتصور لنا القصيدة، المراحل التي مر بها المجتمع البشرى من حيث القيم الأخلاقية، ومن حيث الطمأنينة والسعادة من ناحية وشقاء الضمير وراحة البال من ناحية أخرى. وهو في ذلك يرمز لكل مرحلة من مراحل البشرية بمعدن معين، وكأنه يُشكل عناصر جيل تلك المرحلة. ومن الجدير بالذكر أن بعض الفلاسفة اللاحقين تأثروا بشكل أو بآخر بأفكار هزبود في هذا المجال. فهذا، أفلاطون على سبيل المثال، يقوم بتصنيف المجتمع إلى ثلاث طبقات، واعتقد أن البشر ولدوا من أم واحدة وهي الأرض. لكن البشر معادن، فبعضهم من الذهب وهم طبقة الحكماء والعلماء وهم الفلاسفة، وبعضهم من الحديد وهم طبقة الجنود أى درع المجتمع، والبعض الآخر من النحاس وهم عامة الناس من المنتجين والتجار، والزراع. هذا التصور الأفلاطوني مستوحى على ما يبدو من فكرة هزبود في تصوره لأجيال البشرية التي مرت وفقاً لاعتقاد هذا الأخير بثلاثة عصور، أقدمها وأهمها من حيث سعادة الإنسان الجنس الذهبى عندما كان البشر يعيشون أشبه بالآلهة، ثم الجنس الفضى، فالجنس البرونزى، فجنس آخر يعيش على الزراعة يبدو أنه خُلِق بعد تفسخ الجنس البرونزى وهو أقرب منه إلى الكمال، ثم فى النهاية الجنس الحديدي⁽¹⁶⁾.

(16) سنقدم فى الصفحات التالية ترجمة حرفية لهذه العصور أو الأجناس، وذلك من ضمن النصوص المختارة من قصيدة الأعمال الأيام.

أما القصيدة فى مجملها ، فهى تستعرض قضيتين هامتين هما : المثابرة فى العمل ، وقضية العدالة La justice . ففى الوقت الذى يتحدث فيه هزبود عن القضيتين ، فى بداية القصيدة ، نجده يُشير إلى العلاقة بينهما ، وذلك بتعزيز كليهما بأسطورتين ، تعززان المبادئ الخلقية التى يؤمن بها . ثم نجده يُعرج فى نهاية القصيدة ، على قضيته الشخصية مع أخيه بيرسيس ، حيث يفاجئنا ببعض النصائح العملية الموجهة إليه ، خاتماً قصيدته بخصائص الأيام .

ومن النصائح التى يقدمها هزبود ، ويرى من الحكمة العمل بها ما يأتى :

* لمعاشرة امرأة يفضل أن تكون فى سن لا يسبق كثيراً ، ولا يتجاوز الثلاثينات ، لأن ذلك هو العمر المعقول لزواج المرأة . ولأنها تكون فى هذه السن قد تجاوزت السن البلوغ بأربع سنوات ، وتزوجت فى السنة الخامسة منه . وعلى المرء أن يحرص فى هذا الصدد على الزواج من عذراء حتى ينطلقا من مبدأ واحد ويرى هزبود أنه من الحكمة الزواج ممن هى أقرب سكناً منه ، على أن يأخذ فى الاعتبار الأكثر احتراماً لدى جيرانه ، إذ ليس أكثر حظاً سعيداً للمرأة من زوجة صالحة ، ولا أكثر تعاسة له من زوجة سيئة .

* على المرء أن يحترم واجبه نحو الآلهة . وعليه ألا يتعامل مع صديق على أنه أخ ، لكن بلوغ هذه المرحلة يُحتم على المرء ألا يُسئء فيها لصديقه مهما كان الأمر .

* على المرء أن يتحاشى الثروة بقدر الإمكان مع الآخرين . وعليه فى نفس الوقت أن يجعل من أساءله يدفع الثمن مرتين ، وعلى المرء أن يستجيب

لنداء المصالحة وتبادل المودة، وليس أسوأ للمرء من أن يكون مع الآخرين في كل ساعة على حال .

* صون اللسان أفضل ثروة للإنسان، فمن قذف الآخرين سمع منهم مالا يُرضيه، ومع ذلك لا بد للإنسان من أن يكون بشوشاً في حضرة الآخرين .

* على المرء أن يتحاشى الشبهات، لأن سوء الصيت ينشأ بسهولة ويُزاح بصعوبة، غير أن السمعة السيئة لا يُمكن التخلص منها نهائياً .

أما بالنسبة للفصل الأخير من قصيدة الأعمال والأيام، فيخصصه، هزبورد للحديث عن أيام الأسبوع وأيام الشهر . حيث نجده يُقدم لنا تحليلاً غير مُبرر في معظمه عن أفضل الأيام بالنسبة لنشاطات الإنسان في مجالات: الزواج والمعاشرة، والفلاحة، والعبادة . ويقول على سبيل المثال: «إذا أراد المرء أن يُراعى أيام الإله زيوس، فعليه أن يُوضح للآخرين أن أفضل أيام الشهر هو يوم الثلاثين، ففيه يحسن مراجعة الأعمال، واقتسام الحصص» (765) .

ويرى هزبورد أن اليوم الأول والرابع والسابع من كل شهر هي أيام مقدسة، وكذلك اليوم الثامن والتاسع، ولذا يحسن للمرء في هذه الأيام الخلود للراحة والعبادة . أما أفضل الأيام للزواج، فهو اليوم الرابع من كل شهر . بينما ينصح الشاعر بتحاشى الأعمال الهامة في اليوم الخامس من الشهر لأنه يوم غير مبارك إن أبرز ما يميز قصيدة الأعمال والأيام، هو قضية الصراع بين الخير والشر، بين الفضيلة والرذيلة، والحق والباطل . وقد يكون من الإنصاف القول إن هذه القصيدة - وإن كانت صدى لما احتوته بعض الأساطير عند المصريين القدماء وجيرانهم من شعوب الشرق الأدنى - إلا أنها بحق تعتبر

مقدمة فعلية، وبذوراً مخصصة للفلسفة الخلقية العملية، التي يشر بها فيما بعد سقراط وأفلاطون وأرسطو، وغيرهم ممن انحدروا من مذاهبهم وحدوا حدوهم في هذا المجال.

تبدأ القصيدة بتسايح للإله زيوس، الذي يسدد بمشيئته خطى الناس، أو يعاقبهم إذا شاء. ويتعمد هزيود في دعوته الخلقية هذه إلى جعل الصراع بين الخير والشر محاكاة لخلافه مع أخيه بيرسيس. فيقول في مقدمة القصيدة (1-10): «آه يا إلهي زيوس، انظر في أمرنا واحكم بيننا. إنني أسلم حالي بين يديك، إنني أرغب فقط في إخطار بيرسيس بعض الحقائق». وإذا كانت مقدمة القصيدة حمداً وتسييحاً للإله زيوس، فإن الفصل الأول منها يُشير - كما أسلفنا القول - قضية الصراع بين الخير والشر. وفي كل ذلك تتزين القصيدة بالأساطير المثيرة للخيال، والتي كانت تمثل منهجاً تعليمياً في ذلك العصر. أما الفصل الثاني فهو يثير قضية مثيرة للجدل، وهي قصة نشأة الشر، وبداية شقاء الإنسان. هذه القصة نجدها في أسطورة الباندورا *Mythe de Pandora*، وهي الأسطورة التي تلقى على المرأة مسئولية الخطيئة الكبرى، وتحملها إثم شقاء الرجل والبشرية برمتها.

هذا وقبل أن نعرض على القارئ الكريم بعضاً من النصوص المختارة من هذه القصيدة، لا بد لنا أن ننوه إلى بعض الشكوك حول هذه القصيدة. ففي الوقت الذي لا يرتفع فيه الشك إلى أصالة هذه القصيدة في جملتها، وإسنادها إلى هزيود، نجد أن بعض الشكوك والانتقادات قد حامت حول بعض المقاطع منها. ومن أهم هذه الانتقادات القديمة والحديثة، تلك التي أثارها

أريستارك⁽¹⁷⁾ Aristarque حول المقدمة . ثم انتقادات بلوتارك⁽¹⁸⁾ Plutarque حول الأبيات من (654 إلى 662)، وهى الأبيات التى يتذكر فيها هزيود نجاحاته فى مدينة شالسييس Chalcis⁽¹⁹⁾ .

فقد اعتمد أريستارك فى تشكيكه فى أصالة المقدمة ، على شهادة براكسيفان Praxiphane وهو أحد الفلاسفة المشائين التابعين لفلسفة أرسطو ، والذى كان قد زار إقليم ثال دى موز Val des Muses ، وكان ذلك فى بداية القرن الثالث الميلادى ، حيث زعم أنه أبلغ من قساوسة المعبد المقدس هناك ، أنه وفقاً للأعراف المحفوظة لديهم منذ عصور : أن هزيود لم يكتب مؤلفاً سوى قصيدة الأعمال والأيام . كما ذكروا له ، أن المقدمة من هذه القصيدة لم تكن من أشعاره . وقد برهنوا له على ذلك بدليل تاريخى مزعوم يؤممه الزوار منذ قرون . وهو عبارة عن نصوص لقصيدة الأعمال تفتقد المقدمة ، ومحفورة على ألواح من الرصاص بالقرب من نبع أجانيبى Aganippe فى ذلك الإقليم .

(17) أريستارك دوساموثراس Aristorque de Samothras ، لغوى وناقد يونانى عاش ما بين (143-220) م . كان من أشهر القدماء فى هذا المجال . وقد زاد من شهرته أنه كان تلميذاً لأرسطوفان دوبيزاناس Aristophane de Byzanas ، ومديراً لمكتبة الإسكندرية الشهيرة . وكان من بين اهتمامات أريستارك الدراسة النقدية لأشعار هوميروس .

(18) بلوتارك Plutarque أو بلوتاركوس باليونانية ، مؤرخ يونانى عاش ما بين (46-125) م كان مهتماً بسير العلماء ، وهو بجانب ذلك عالم أخلاق ورياضيات . عين بعد ترحال طويل من الغرب إلى الشرق حتى مصر - كاهناً لأبولو فى معبد دلفى . وكان له شغف شديد بدراسة الحقائق التاريخية وتنقيحها . ألف عدة مؤلفات فى مجالات الدين والأخلاق والسياسة مما أثار إعجاب كثير من الأدباء والفلاسفة والسياسيين اللاحقين ، منهم ماكيافيللى ، ومونتين ، ومونتسكيو ، وروسو ، ونابليون (Petit Robert 2) .

(19) قارن فى هذا الشأن ملاحظات بول مازون مترجم الطبعة الفرنسية ، ص 76-77 .

ومع ذلك يعتقد المؤرخون ، أن ألواح الرصاص هي في حد ذاتها قابلة للشك والانتقاد . إذ أن مادة الرصاص لها صيت تاريخي يربطها بالتزوير . هذا بجانب ما تثيره المقدمة من إشارة إلى الإقليم الذي نظم فيه هزيود قصيدته . وهو الإقليم الذي ظل مختلفاً عليه بين كهنة المعابد في ذلك الوقت . وهو أمر يوحى بسبب حذف الجملة المعينة من ألواح الرصاص . أما الجملة المحذوفة من المقدمة في ألواح الرصاص فهي : «يا آلهة البيري Piérie»⁽²⁰⁾ .

(20) راجع بقية الانتقادات في المرجع السابق ، ص 77 .

نصوص مختارة من أشعار هزيود «قصيدة الأعمال والأيام Les Travaux et les Jours»

المقدمة:

- 5 (يا آلهة البيري Piérie ، يا من تمجدها الأهازيج ، تعالى وسبحى باسم «زيوس» الذى يُظلم أو يُضىء برضاه وقدرته كل البشر . من علم منهم ومن خفى . زيوس النصير بإرادته ، القاهر بجبروته . قاهر المتكبرين ومبارك المتواضعين ، هادى النفوس الضالة ، ومروض حياة المغرورين . زيوس أيها الإله المزمجر على رؤوسنا . المستوى على عرشه ، الماكث فى قصره هناك ، فى عليائه . استجب
- 10 لندائى ، وانظر وأنصت إلىّ . فليكن العدل قاعدة الفضائل بيننا ، فسألنى بعض الحقائق على «بيريس» .

الصراع بين النقيضين :

- لن يكون لنا حديث سوى حديث النضال ، فعلى هذه الأرض يقوم الصراع بين خصمين : أولهما يستحق الثناء ممن يفهمه . أما الثانى فهو جدير بالإدانة . وبين الأول والثانى بون شاسع . أحدهما يدعم مبدأ الحرب ، وينبئ بسوء الطالع ، ويزيد شقة الخلاف اتساعاً . وينمى قاعدة الخبث عند البشر . ومن ثم فلا أحد يرغبه . ومع ذلك فهو قدر ، وبمشيئته الآلهة وحدها وجد البشر أنفسهم فى معمة صراعه الشرس .

أما الآخر، فقد وُلدَ بكره من الليل الحالك، والإله كرونيد Le Cronide الكائن في عليائه هناك في الأثير الأبدى (قديم قدم العالم)، إنه المعين للبشر. فهو المحفّز للعمل والدافع إليه حتى عند الكسالى والمهملين. 20

إنه يدرك متى تكون الحاجة للعمل، ومتى تحرث الأرض وتزرع، ومتى تجنى خيراتها. (لكن سوء البشر) يكمن في حسد كل جار لجار له ساعياً للثراء. ومع هذا فالمنافسة عنصر جيد بين البشر، فصانع الخبز يغار من صاحب صنعته، وكذلك الشأن بالنسبة للنجار، والمطرب، بل وحتى البائس يغار من نظيره.

أما أنت يا بيرسيس، فعليك أن تحتفظ بهذه المواعظ في قلبك. ولتعلم أن المنافسة القائمة على الشر لا تغنيك عن البحث عن المتاعب وترقبها. 30

فعلى المرء ألا يكثرث بالخصام وألا يترك الفتنة تغذيه. وعلى المرء الذى لاحيلة له من الأرزاق مما يكفل له العيش، أن ينتهز فرصة المواسم فى جنى الثمار من الحقول، وحصد القمح الذى وهبته لنا الإلهة ديميتر Déméter⁽²¹⁾. عليك أن تسعى حتى تكسب قوتك، وليس من الحكمة أن تشير بدلاً من ذلك الشجار واعمال السوء حتى تغتصب أرزاق الآخرين... . فالتجاوز ما بيننا من خصام، وفقاً لأصدق الأحكام التى ألهمنا إياها الإله زيوس، وسيكون فى ذلك خير لنا جميعاً. لقد كان يومك يوم تقاسمنا إرثنا فأخذت نصيبك ونصف الباطل، أما اليوم فهو

(21) ديميتر إلهة حصوبة الأرض عند اليونان. تظهر فى الصور وهى تحمل فى يدها سنبله من القمح دلالة على الخصوبة.

يومي لكي تعيد لي ما ليس لك حق فيه . فلنبتهل إلى ملوك العدل الذين هم على استعداد للفصل بيننا وفقاً لقواعد العدل . يا للبلهاء الذين لا يعرفون : رُب نصف ثروة خير من الثروة برمتها . ولا يُدركون أى ثروة تكمن فى نبات الخُباز La Mauve⁽²²⁾ ، أو نبات البرواق . L'Asphodèle

أسطورة الباندورا:

لقد أخفت الآلهة وسائل عيش الإنسان ، وإلا لاستطعت فى يوم واحد ،
45 ويدون عناء ، أن تجنى ما يملكك العيش به لمدة عام . فعليك (يا برسيس)
أن تتعجل فى أمرك فى صمت ، وأن تتناول دفعة الأمور بنفسك . . .
لكن زيوس قد أخفى عنك سبيل عيشك ، منذ ذلك اليوم الذى أغضبه
فيه ، عندما اكتشف أنه كان ضحية لخداع بروميثى Prométhée الماكر .
55 ومنذ ذلك اليوم ، أوعد زيوس البشر بالهموم والأحزان . فأخفى عنهم
النار ، لكن / جابيت⁽²³⁾ Japet الشجاع ، صديق الإنسان اختلس شيئاً
من النار الإلهية فى غفلة من زيوس الحكيم مثير الصواعق ، مما أغضب
هذا الأخير ، وجعله يقول له فى حنق : (هذا أنت يا ابن جابيت ، يا من

(22) الخباز أو الخباز (الخيز) La Mauve أعشاب برية ، استخدم اليونان نقيعها كمشروب لتهدئة الأعصاب . أما البرواق Asphodèle فهو نبات من فصيلة الزنبقيات ، تنتهى أغصانه بعناقيد تشبه عناقيد العنب ، تزهر فى شكل نجوم فتعطى باقة آية فى الجمال . يستخرج من زهورها أزكى أنواع الروائح (1) (Petit Robert) .

(23) جابيت، Japet هو أحد التيتان فى الأسطورة اليونانية .

تعلم ما لا يعلمه الآخرون . أسعيد أنت بمخادعتي واختلاس النار مني؟
ألم تعلم أن في ذلك شقاءك وشقاء البشرية؟ . . فمن حظي بالنار فقدني
وكسب الشقاء . من هنا سأهدى للبشر شقاءً يتسرب لقلوبهم .
ويجعلهم جميعاً يحنون بشوق إلى تعاستهم .

60 لقد قال زيوس - أبو الآلهة والبشر ذلك - وهو ينفجر بالضحك . ثم
أمر هيفياستوس⁽²⁴⁾ Héphiastos أن يخلط في عجلة شيئاً من التراب
بالماء . ثم منحه قدرة الصوت والقوة التي يتميز بها الإنسان . ثم شكل
تلك المادة في صورة الإلهات الخالدات ، فأصبح لها جسد جميل ،
65 جذاب لحساء بتول . وهنا قامت الإلهة أثينا⁽²⁵⁾ Athéne بتلقينها شيئاً من
اختصاصاتها التي تنتج ألف لون من المهن . أما الإلهة أفروديت
Aphrodite ، فقد سكبت على جبينها شيئاً من ملاحظتها ، لكنها أضافت
إليها الرغبات الجامحة ، والهموم التي تمزق الأوصال . ثم قام هيرميس
Hermès ، رسول الآلهة ، وسفاح مدينة أرجوس بإكمال صورتها - بأمر
من الإله زيوس - فأضاف إليها روح التبرج Un Esprit Impudent ،
وقلب المداهنة .

(24) هيفياسوس Héphiastos إله النار والمعادن عند اليونان، وهو ابن زيوس، ومثير
صواعقه، وصانع أسلحة الآلهة والأبطال. اعتقد اليونان في ذلك الوقت، أنه يسكن في
أعلى الجبال المطلة على الأوليمب (Petit Robert 2).

(25) أثيني (أثينا) Athénée إلهة الحرب عند اليونان. تظهر وهي مسلحة بالنبال ومحزمة
بالأغلال. إنها محاربة ماهرة . فقد ساعدت والدها في انتصاره على العمالقة. وهي في
نفس الوقت، ربة العقل والحكمة ، فقد ورثت عن والدتها الحكمة والمهارة في كل شيء.
فأصبحت بذلك مصدرراً للنصح السديد للآلهة والبشر. (Petit Robert 2).

قال الإله زيوس ابن كرونوس ، والجميع ينصت إليه مطيعاً : فليحمل هذا النموذج الغريب المعوج إلى الأرض ، وليتخذ - وفقاً لمشيئة الإله كرونيد Cronide - مثلاً للتعفة والتبوت . وهنا قامت الإلهة أثينا ذات العيون الزرقاء ، بتزيين تلك المخلوقة ، حيث طوقتها بحزامها ، وحلت جيدها بسماحة إلهية ، وأحاطت عنقها بحلى ذهبية . كل ذلك ، والإلهات الحسنات ذوات الشعر الهميل يُحطن بها ، ويزينها بأكاليل من شتى زهور الربيع . فقامت أثينا بتزيين جسمها بأجمل أنواع الزينة . ثم كتب الرسول ، سفاح مدينة أرچوس على صدرها ، شيئاً من الأكاذيب ، والكلمات الخادعة ليكون قلبها مفطوراً على المداينة .

لقد تم كل ذلك ، بناءً على إرادة الإله زيوس ، وتحت هدير صواعقه ، ثم دعا الآلهة جميعاً ، ومنحها قدرة النطق ، وأطلق على هذه المرأة اسم بانديورا Pandora ، لأن جميع سكان الأوليمب قد جعلوا من هذا المخلوق هدية شؤم لجميع الرجال ممن هم على قيد الحياة . وهكذا نُصبت المصيدة على شفاهاوية لامفر منها ، عندما أخذ زيوس أبوآلهة ، الباندورا في عجلة ، وبعث بها إلى أبيميثي Epimithée 85 كهدية من الآلهة جمعاء ولما كان أبيميثي لم يتذكر ما قاله له أخوه بروميثي Prométhée من قبل - ألا يقبل هدية من إله أوليمبي ، وأن يعيدها إلى من بعثها إذا ما أراد أن يوفر السوء على البشر - فقد قبلها ولم يفهم الشرك الذي وقع فيه إلا عندما تحشم سوء الطالع .

90 لقد عاش الجنس البشرى من قبل على الأرض ، بعيداً وبمناى عن الآلام ، والشقاء ، والأمراض الموجعة التي تجلب المنية Le Trépas للبشر

95 ولكن المرأة رفعت يديها الغطاء الثقيل لتلك الجرة الضخمة، فتسربت وانتشر منها مافيهها من أمراض فى شتى أنحاء العالم . فكان فى ذلك بداية لأحزان وهموم الإنسان . ولم يبق للإنسان سوى الأمل الذى ظل هناك فى سجنه المحكم ، داخل تلك الجرة ، وبدون أن يتجاوز حتى 100 فوهتها ، لأن باندورا أعادت قفلها قبل أن يطير منها . وكان ذلك بمشيئة زيوس مكثف السحب الظليلة . وعلى نقيض من الأمل ، فقد انتشر الأسى بين الناس بقدر لا يحصى . وعمت الأرض والبحار الأوجاع Les 105 Maux ، فكانت هناك أمراض للنهار ، وأخرى لليل ، ولكل منها أعراضه ، لكن جميعها تتاب الإنسان فتقضى مضاجعه . وكل ذلك يحدث فى صمت ، وبمشيئة زيوس الحكيم ، الذى لاسبيل للفرار من مشيئته .

أسطورة أجناس البشر:

110 «لقد كان جنس البشر الأوائل - صنيع الآلهة الأبدية - مخلوقاً من الذهب . وكان موطنهم فى إقليم الأوليمب Olympe . لقد كان ذلك فى عصر كرونوس ، المهيمن فى ذلك الزمن على السماء . ومن ثم عاش البشر فى تلك الحقبة من الزمن ، عيشة الآلهة . فقد خلت قلوبهم من 115 الحسرة والهموم ، فى منتأى عن الآلام والبؤس . كانت سواعدهم ، وأقدامهم لازالت شابة . وكانوا مستمتعين بالأعياد والمآدب ، بعيداً عن الأحزان . حتى موتهم كان أشبه بالنعاس . كانت خيرات الدنيا بين أيديهم ، فالأرض بكر تنتج بدون فلاحه ومن ذاتها ، وبخصوبة منقطعة النظر ، فتعطى جزيل العطاء . وهكذا عاش البشر بين هذه الربوع ، فى

سعادة وسلام . إذ منذ أن تغطت الأرض بهؤلاء الأقوام، كانوا بمشيئة زيوس العظيم ملائكة الأرض، وحماة حماها متأزرين لا يعرفون الحسد، مشتركين في ثروة خصصها لهم الشرف الملكي .

بعد ذلك بعصور خلعت، خلق جنس آخر أقل شأناً من الأول، إنه الجنس الفضى، الذى خلقه أيضاً سكان الأوليمب، ولم يكن هذا الجنس مشابهاً للأول، لا فى طول القامة، ولا فى القدرة العقلية . فقد كان الطفل منهم يظل فى طفولته مائة عام، متنامياً فى مرحلة الطفولة البريئة، وهو يلعب فى رعاية والدته . وعندما تبدو سن الفتوة عليه، يكون قد استنفد معظم عمره . وهكذا كانوا بسبب قلة فطنتهم، ضحية 135 ألف من الآلام . . . لقد رفضوا أن يقيموا شعائر دينية للآلهة، ولم يقدموا أضاحى لمعابدها . . . فما كان من زيوس ابن كرونوس إلا أن يخسف بهم الأرض ويسخطهم، لأنهم لم يحترموا آلهة الأوليمب الخالدين .

خلق زيوس أبو الآلهة جنساً ثالثاً من البشر الفانين . إنه جنس البرونز، 145 المختلف عن الجنس الفضى، إنه جنس رهيب وعنيف . إذ لا غاية له سوى المثابرة فى العمل الشاق، وعلى طريقة الإله أريس⁽²⁶⁾ Arès فى إنجاز الأعمال العظام . ولذا لم يعوزهم الزاد، لأن قلوبهم صلدة 150 كالقولاذ . كانت لهم قوة خارقة، وسواعد لاتقهر مشدودة فى أكتافهم المحمولة على أجسامهم العملاقة . وكانت أسلحتهم من البرونز على

(26) أريس Arès ابن زيوس وهيرا . وهو إله الحرب عند اليونان . له قامة عملاقة وصوت هادر كالرعد، تنفر منه بقية الآلهة بسبب شرارته . أما أفروديت آلهة الحب فقد وقعت صريعة حبه

غرارهم ، وأدواتهم مصنوعة من نفس المعدن ، لأن معدن الحديد لم
يكتشف بعد

وعندما دفنت الأرض من جديد هذا الجنس ، خلق زيوس ابن كرونوس
منها جنساً رابعاً يعيش على الفلاحة ، لكنه أكثر عدلاً وشجاعة من
سلفه . إنه جنس الأبطال الإلهي ، الذي يطلق عليه اسم أنصاف الآلهة .
160 وهو الجنس نفسه الذي انحدرت منه الأجيال السابقة عنا على الأرض .

لكن ذلك الجيل كان قد انقرض أيضاً ، في الحروب الطاحنة ، والمعارك
الضارية التي دار بعضها أمام جدران مدينة «طيبيا Thebes» ، ذات
الأبواب السبعة ، وذلك على أرض كادمين Cadméen⁽²⁷⁾ من أجل
قطعان أوديب Oedipe . كما أريد البعض الآخر فيما وراء البحار ، هناك

165 في طروادة Trôie ، عندما استجابوا لنداء الحرب ، فركبوا البحر من أجل
إنقاذ الفاتنة هيلين Hélène ذات الشعر الساحر . هناك حيث أجهز الموت

170 على كل شيء . أما البعض الباقي ، فقد وهبه زيوس ابن كرونوس أبو
الآلهة ، حياة وموطناً بعيداً عن البشر ، هناك في أقاصي الأرض . حيث
يعيشون في تلك البقعة من العالم بقلوب لا تعرف الهم ، هناك في جزر
السعداء ، على شواطئ تيارات المحيط الموغلة في العمق ، يعيشون
أبطالاً محظوظين على أرض خصبة تنتج ثلاث مرات في العام ،
محصولاً زاهراً فيه كل مالذ وطاب .

175 أما الجنس الخامس ، فإنني أبتهل للسماء لكي لا أكون من بين أحيائه ، أو
أن أموت في وقت لا أراه فيه ، أو أن أعيش في زمن لاحق له . هذا
الجنس هو جنس الحديد La race du fer ، حيث لا ينتهي نهاره من تسلل

(27) إقليم في منطقة بويسي Boetie في اليونان . وهو شهير بقلعة طيبيا القديمة .

تُرى من هو أورفيوس؟ وماهى ديانة الأورفية الغريبة عن اليونانيين فى ذلك الوقت؟ يقال عن أورفيوس إنه شخصية أسطورية غامضة جاء من مدينة تراقيا Thrace . وتعتبر حياته الأسطورية من أكثر الأساطير غموضاً لدى اليونانيين . لكنه عاش كما يعتقد خلال القرن السادس قبل الميلاد . حيث ارتبطت عقيدته الأورفية بالتعاليم الدينية السرية ، وبآداب مقدسة تذهب تأويلاتها فيما بعد ، إلى حد الاعتقاد بأنها المصدر الرئيسى للعقيدة المسيحية .

يُروى عن أورفيوس حكاوى تفوق الخيال . فهو الذى اخترع آلة القيثارة . أو أنه استلهم من الإله أبولون Apollon هذه الآلة الموسيقية ذات السبعة أوتار . ثم أضاف إليها من عبقريته وترين ، لتصبح مناظرة فى عدد أوتارها لعدد إلهات الموز Muses التسع⁽³⁰⁾ . وقد كان لعزفه الشجى أنغام تستلهمها الآلهة ، وتقع على أسماع الطيور ، والوحوش وقع السحر فتجعلها دواجن . بهذه القدرة العجيبة فى المزج بين الشعر والموسيقى ، وصوته الشجى الساحر ، كان لأنغامه وأناشيده قدرة هائلة فى بعث الحماس فى نفوس البحارة اليونان المكتشفين الأوائل .

ظل أورفيوس الرجل الملهم الذى سلب عقول الرجال بمواهبه وعقيدته ، واستمال قلوب النساء ، بما وهبه الله من قدرات إبداعية مثيرة للإعجاب قلما توجد فى بنى البشر . أما بالنسبة لوفاته ، فتروى فى ذلك عدة قصص منها ما

(30) الموز Les Muses هن إلهات الغناء والشعر والفن والعلم عند اليونان . يختلف عددهن من عصر لآخر . يذكرهن هيزيود على أنهن تسع أخوات ، بنات زيوس ، كل منهن كان متخصصاً فى جانب من جوانب الفن والعلم . فكيوب مثلاً كانت متفرغة للشعر البطولى ، وكليو متخصصة فى معرفة التاريخ ، وتالى فى معرفة الكوميديا ، وأوتيوب فى الموسيقى .. وهكذا

يقول: إن نسوة الميناد⁽³¹⁾ Ménades قتلنه ومزقن جسده إرباً إرباً، بسبب احتقاره لنساء تراقيا Thrace. أو بسبب استبعاده مشاركة المرأة فى أسرار العقيدة. أو بسبب استقطاب أزواجهن، وإغراقهم فى صوفية تحتقر الملذات. وفى رواية أخرى أنه صُنع عن طريق الإله زيوس، بسبب كشفه لأتباعه عن أسرار مملكة البشر، التى هى من اختصاص الآلهة.

أما الأورفية Orphisme، فهى عقيدة دينية ظهرت خلال القرن السادس قبل الميلاد فى بلاد اليونان، وهى حركة احتجاجية معارضة، ورافضة للنظام الاجتماعى المتضامن مع النظام السياسى والدينى الذى كان يهيمن على الأولبيين فى ذلك الوقت. لكن الصوفية الأورفية لم تكن فى الحقيقة منطلقة من فراغ، أو بدون خلفيات تاريخية. فهى تمثل فى النهاية ديانة إلهام، ومجموعة من المذاهب الخاصة بأنساب الآلهة، ونشأة الكون Théogoniques-Cosmogoniques. كما تهتم اهتماماً كبيراً بقضية الخشر éschatologique، وخلود النفس ومسيرتها فى عجلة الحياة وخروجها منها، وتجسدها من جديد حتى وصولها إلى مرحلة التطهير النهائية.

وقد اتسمت هذه العقيدة الزهدية بطقوس معينة، وقواعد تنظم الحياة الفردية فيها. مما جعلها تبقى بعد اختفاء مؤسسها، تياراً إصلاحياً، ومذهباً دينياً استأنس به العديد من المثقفين من أمثال أوريبيد Euripide، وأرستوفان

(31) نساء الميناد، نسوة يعتنقن عقيدة الباخوس Bacchus، وهى تسمية أخرى للإله ديونيسوس Dionysos إله الخمر. ويبدو أن الأورفية ظهرت كعقيدة منافسة لها فى إطار الصوفية.

بين فرد منا، وبين الألوهية التي نشعر أننا ننتمى إليها؟ وكيف يمكننا أن نحقق بصورة أمثل الوحدة المحتملة المتعلقة بينهما⁽³⁵⁾.

هذا وفي غمرة روح العصر خلال القرن السادس قبل الميلاد، نجد أن الأيونيين Ionians، لم يكونوا شغوفين بالهجمات العقل الديني، وإنما كانوا عوضاً عن ذلك، يركزون انتباههم بشغف مُفرط على الكون الطبيعي، وكيفية نشأته. وفي المقابل نجد أن الأورفيين لم يكونوا شغوفين بنشأة الكون Cosmos فيما عدا ما قدموه من توضيحات صوفية محضه، عن علاقة الإنسان بالله. ومن ثم فقد كان الهم الأول لاتباع العقيدة الأورفية يكمن في وعظ الناس للإيمان بشيئين رئيسيين:

الأول: الإيمان بقضية الوجود، وألوهية النفس البشرية.

الثاني: ضرورة استمرار طقوس التطهير، إذا لم يكن ذلك الخلود قد تحقق. فالشيء الأول (أى خلود النفس البشرية، موجود في ديانة ديونيسوس Dionysos⁽³⁶⁾، عقيدة التراقين الأصليين، أما الشيء الثاني فقد كان موجوداً هو الآخر في عقيدة أبولو Apollo.

W.K.C. Guthrie: The Greeks and Their Gods Methven and Co. (35) LTD. London. 1968. p. 316.

Ibid., p. 317.

(36)

من الجدير بالاعتبار، أن ديانة ديونيسوس إله الخمر والهديان، كان يطلق عليها أيضاً اسم باخوس Bacchus. وقد انتقلت هذه العقيدة من تراقيا، أو من مقاطعة تريجي Thrygie على سواحل آسيا الصغرى. وهي عمالة أيضاً لعقيدة في جزيرة كريت، والعقائد المصرية القديمة. وقد كان من شأن هذه العقائد الأخيرة إدخال الغموض والمعاني السرية في الديانة اليونانية ولما كانت هذه العقائد الشرقية أقدم في نشأتها من العقيدة الأورفية، فلا بد أن هذه الأخيرة قد تأثرت، تأثراً مباشراً بها. لاسيما إذا صح ما يروى عن أورفيوس من ترحال إلى مصر والسلاط المحيطة بها (راجع الصفحات التالية عن الديانة الأورفية وعقيدة إليزيس Eleusis).

من بين المصادر التاريخية للقيدة الأورفية فى مجال أنساب الآلهة، نجد إغارة واضحة من عناصر الخلق عند هزيود. وإن الخلاف بينهما واضح فى مواضع معينة. لقد كان أول إله عظيم عند هزيود هو إروس Eros، وهو نفس الإله الذى تعطيه الأورفية اسم فانس Phanes، الذى ظهر وفقاً للرواية الأورفية من البيضة الأولى التى وُلدت فى الهواء عن طريق الزمن. هذا ويمثل الإله فانس فى الفكر الأورفى، القوى التى تجمع، وتوفق بين المتناقضات. إنها الطاقة المبدئية التى توحد الجوانب المتباينة لعالم ممزق. هذه الصورة مخالفة، وغريبة عن فكرة التكوين عند هزيود، وعند الاعتقاد الرسمى لليونان فى ذلك الوقت.

من هنا يُعتبر الإله فانس، هو أول إله صدرت عنه أجيال الآلهة الأخرى، كما خُلِق عن طريقه العالم برمته. لكن ملحمة التكوين بين هزيود وأورفيوس، تُمثل بالدرجة الأولى القضيتين الأساسيتين، اللتين كنا قد أشرنا إليهما من قبل. ألا وهما مشكلة الواحد، ومشكلة الكثرة. فالإله فانس الذى خلق بقية الآلهة، والعالم بأجمعه بما فيه من كثرة، كان هو الآخر ضحية للواحد. حيث نجد زيوس Zeus يقوم بابتلاعه هو وكافة ما قام بخلقه من خلق وخليقة، لي طرح بديلاً لهم، عالماً آخر من جديد.

ومع ذلك، فالتنقيبات الأثرية التى تمت عام 1962 فى دورفينى Derveni، بالقرب من منطقة سالونيك Thessalonique، أدت إلى اكتشاف بقايا من لفافة بردى، تحتوى على شذرات من اللاهوت الأورفى. هذه اللفافة ترجع إلى تاريخ (400) سنة قبل الميلاد⁽³⁷⁾. وهى تؤكد التباين الواضح بين اللاهوت الأورفى، واللاهوت عند هزيود الشائع فى ذلك الوقت.

Encyclopaedia Universalis. France .S.A. 1985. Tome (6). P.909. (37)

فى بلاد اليونان . ومما يزيد من احتمالات هذه العلاقة ، ما يُروى عن حياة أورفيوس المبشر فيما بعد بالإيلوزيس - واستشراقه ، وتشعبه بأصول العقيدة الروحية المصرية التى صدرت عنها الإيلوزيس .

فالإيلوزيس التى انتشرت العقيدة باسمها هى قرية يونانية على بعد ثلاثين كيلو متراً فى الشمال الغربى لأثينا . ويعتقد أن اسمها جاء من كلمة الوصول Ariuée . وهى نفس المكان الذى وردت فيه التسابيح الهوميرية Hymne Homérique على أنه الموقع الذى ارتادته ديميتير Démèter إلهة الحصاد ، بحثاً عن ابنتها كورى Korè ، التى اختطفها بلوتون⁽³⁹⁾ Pluton إله الجحيم . هذا وتروى الأساطير كيف أن ديميتير تخفت فى شكل سيدة عجوز ، وانخرطت فى سلك خدم ملك إيلوزيس بحثاً عن فقيدتها ، فارتبط اسمها ومآساتها بالعقيدة منذ بدايتها حتى أفولها بعد ظهور المسيحية بخمسة قرون .

أما بالنسبة لطقوس هذه العقيدة فهى محاطة بالسرية والكتمان . ويبدو أن شروط الإيمان بها ارتبطت بضرورة المحافظة عليها فى طى الكتمان . فقد كانت زيارة الإيلوزيس ، أشبه بموسم الحج ، حيث تقام فيه طقوس دينية مرة فى كل عام . وقد كانت فى البداية خاصة بأهل الإقليم ، رجالاً ونساءً وعبيداً . ثم فتح باب الحج لكل من يتكلم اليونانية . ثم فى النهاية لكل أتباعها من أنحاء المعمورة ، باستثناء من تدنس بارتكاب جريمة القتل .

ويبدأ موسم الحج فى إيلوزيس خلال شهرى فبراير ومارس ، بقيام

(39) بلوتون Pluton هو الاسم الأول لهاديس إله الجحيم والموتى . وقد أصبح - فيما بعد - عند الرومان إله الموتى .

المختارين للدخول فى هذه العقيدة، ببعض الطقوس والاحتفالات السرية المجهولة الكيفية فى معظمها فى قرية بالقرب من أثينا، فى معبد شيد خصصاً للآلهة ديمتر وابنتها كورى. أما فى شهرى سبتمبر وأكتوبر، فيحل موعد الطقوس التمهيدية لأداء الحج. هذه الطقوس تتمثل فى نقل بعض الأشياء المقدسة، التى لا يعرف أحد طبيعتها حتى الآن. ثم تبدأ الفروض بتعميد المستحدثين فى هذه العقيدة، وذلك بتطهيرهم عن طريق اغتسالهم، وإغمارهم فى ماء البحر بجانب الحيوان الضحية الذى يتوجب عليهم تقديمه قرباناً فى هذه المناسبة.

أما المرحلة الرئيسية من طقوس الحج فى إيلوزيس، فهى تتمثل فى سعى الزوار فى الطريق المقدس حاملين معهم الأشياء المقدسة، وتمثالاً من الخشب للإله إكوس Iacchos، الشهير باحتفالات الضجيج والصخب. هذا ويتخلل هذه المسيرة الدينية راحة ورقص، ثم عبور جسر معين، وتبادل الشتائم، ومزح ومداعبات. كل ذلك، والجميع يحملون المشاعل والسنابل. فى ذلك الوقت يكون قد حل الظلام، ووصل الجميع إلى المعبد الرئيسى. حيث تتلى تسابيح تختتم بالجانب الأهم من الاحتفالات، وهو خطاب موعظة يلقيه كاهن إيلوزيس وملقن أسرارها. يعقب ذلك الخطاب، كشف النقاب بغتة عن أشياء مقدسة ذات إلهام ربانى. ويعد يومين من الراحة، يواصل الحجاج طقوسهم الختامية الخاصة بالموتى، حيث يعودون بعدها إلى أثينا⁽⁴⁰⁾.

المغزى النفسى والدينى للحج إلى إيلوزيس:

لما كانت الطقوس السرية الغامضة لدينا حتى الآن، لا تتضمن الكثير من الحوار، أو الجدل، فلا بد أنها تعبر عن ضرورة الغوص فى الحياة الروحية، التى أثمرتها المشاهد المهيبة للمعايشة العملية بين ديونيسوس وديمتر متجسدين فى صورة الكاهن الأعظم والكاهنة، والتى تمت أمام أبصار أتباع العقيدة كرمز للتعزية والتكريم. هذه المشاهد، تفجر عند صاحب تلك الرؤية الإلهية، كما هائلاً من الإحساس الداخلى، المفعم بالأمان والأمل نتيجة مشاركته فى حدث إلهى سرى لا ينعم برؤيته سوى أتباع العقيدة.

وتقول بعض التساييح الهيمورية Hymne Hemorique، مخاطبة ديمتر: «سعيد من تكشف له الرؤية، وأسرار العقيدة. وسينال ثروة طائلة فى حياته (المقصود ثروة روحية). أما من لم يحظ بالمشاركة فى هذه الطقوس المقدسة، فلن يكون له مصير مماثل. بل سيهبط فى دياج ننتة».

هذا يعنى، أن عقيدة إيلوزيس، والأورفية المتشعبة بها، يوفران لأتباعهما نهلاً لا ينضب من الزاد الروحى، والخصوبة، والضمان المؤكد لحياة مطمئنة فى عالم مابعد الموت. ويقول سوفوكل Sophocle فى مطلع القرن الخامس قبل الميلاد: «سعداء ثلاث مرات من أدوا هذه الطقوس قبل هبوطهم⁽⁴²⁾ لهاديس (أى عالم الموتى). وهؤلاء وحدهم ستكون لهم حياة فى النعيم. أما غيرهم،

(42) من المفارقات الواضحة بين الفكر الدينى اليونانى، والشرقى فى هذه الفترة، هو تصور اليونان للجحيم، أو حياة مابعد الموت على أنها فى جوف الأرض - وليس فى السماء على عادة التصور الشرقى. هذه المفارقة تضيف سنداً آخر للقائلين بوحدة الوجود عند هؤلاء الأتوام.

فسيكابدون أصنافاً من الأوجاع». من هنا يكمن السر - على ما يبدو - في سرية العقيدة الأورفية وتعاليمها الغامضة.

فكما ظلت فكرة الأوخارستيا Eucharistie فى العقيدة الكاثوليكية رمزاً للعشاء الأخير، الذى تناوله السيد المسيح مع أتباعه الإثنى عشر ليلة صلبه، لتذكير المؤمنين به فى حضور قداس يوم الأحد، بجرعة من النبيذ الأحمر، كرمز لدم المسيح الذى هُدر، وبقطعة من الخبز كرمز للحمة الذى مثل به. ثم بتذكير المؤمنين المسيحيين الحجاج لبيت المقدس بتلك الفاجعة برمز عملى، يتمثل فى صلب شكلى لأحد الأتباع خلال مسيرة الحج فى القدس من كل عام، أقول كما ظل هذا التراث متجدداً فى كل عام، فإن الإيلوزيس كانت قد سارت من قبل فى هذا التقليد، إحياء منها للرؤى السرية التى تكشفنا لأتباعها، دون أن تتخذ للرمزية وسيطاً فى طقوسها بشكل كامل. إذ أن عملية السفد تتم بالفعل فى حفل سرى خلال مراسم الطقوس. وهو أمر قد يحدث سيلاً من السخرية فيما لو تم فى مشهد مباح للجميع.

هذه الطقوس تذكرنا أيضاً، بالجذور الشرقية لهذه العقيدة. وبالتحديد عند الفراعنة. فالملك هو ابن الله، وهو الإله فى نفس الوقت. وآية ذلك، هى تمثل الإله فى صورة بشر لإحياء الملكة، حتى يكون وليدها أو وليدتها من نسل الآلهة. وهذا ما تم بالنسبة للملكة حبشتسوت التى حبلت بها أمها بهذه الطريقة، واعتلت عرش مصر، وهى فخورة أنها بنت الله. غير أن دور البروتوكول الكهنوتى فى هذه الطقوس، هو نفسه دور الكاهن الأعظم عند اليونان فيما بعد فى ملحمة إيلوزيس التى نحن بصدددها.

وقد يتساءل البعض عن مدى جدوى هذه الطقوس، لكن بعض العقائد نجحت في جعل الإنسان يُقبل على الحياة بصدر منشرح. ويتقبل الموت بكثير من الأمل. وبدون أن يُصدم فيها العباد، بمشاهد وطقوس، تقشعر لها الأبدان. ومع ذلك، فالرأى الآخر في هذه القضية كان أحد الأسباب، التي جعلت هذه العقيدة سرّاً وحكراً على المؤمنين بها، والذين لا بد أنهم أفلحوا في مشاهدتها بقدرة تركيز ذهنى معين، والغوص فى حالة من التنسك والزهد، يفقدان تلك المشاهد إثارتها غير الروحية بالنسبة للمؤمنين بها. ولانسى فى النهاية، إن القضية قضية إيمان وتعود، وتراث تتناقله الأجيال الإنسانية بشكل أو بآخر قد تستهويه نفوس المؤمنين بالعقائد ذات القربى.

فهذا كليمنسو الإسكندرانى Clement D'Alexandrie، تستهويه فكرتا الثالوث المقدس، الرؤية الإلهية فى شريعة إيلوزيس، فيصف لنا الأسرار المسيحية، فى نهاية القرن الثالث بعد الميلاد، مستخدماً الترمونولوجيا الإيلوزيسية قائلاً: «لقد تكشفت لى رؤية إلهية من السماء، ومن الله. حيث طهرتنى تلك الأسرار، وبدا لى الكاهن الأعظم، الذى يكشف عن الأسرار المقدسة. إنه الإله نفسه»⁽⁴³⁾. فتحية منى اضطرارية إلى تلك العقيدة المنافسة لعقيدتنا Culte rival، والتي حاربها أمباطورو المسيحية.

هذا وقد منع الأمباطور الرومانى فالنتين Valentine فى عام 364م الطقوس الليلية، لكن قنصله فى اليونان ناشده أن يستثنى من ذلك الحظر، عقيدة الإيلوزيس، التى بدونها - على حد قوله - لن تكون الحياة فى اليونان،

Ibid.,

(43)

جديرة بالحياة . ومن ثم بقيت هذه العقيدة، حتى انتشار ديانة الخلاص الجديدة، الديانة المسيحية . وبنهاية القرن الخامس الميلادى ، لم يبق من طقوس الإيلوزيس شيء يذكر .

الزهد والتربية الروحية فى العقيدة الأورفية:

هذه المصادر السالفة الذكر بجانب الأورفية فى حد ذاتها كحركة دينية إصلاحية صوفية، كانت لها أهداف أخلاقية وتربوية لا يمكن الوصول إليها، إلا من خلال الطقوس العملية التى حددتها . فالأورفية أقرت فى جوانب معينة نهجاً تربوياً يسكله المؤمن بها دون أن يتجاوزه . ومن وصاياها التمرن على الصمت والقدرة على الاستماع، والاستفهام . وهى سنة يبدأ بها المستجد فى العقيدة لمدة محددة، قبل المشاركة فى الحوار . وقد ظهرت هذه السنة بشكل واضح فى تعاليم الفيثاغورية .

أما متطلبات الجسم من الغذاء فهى إحدى الركائز الأساسية التى تهتم بها الأورفية . فمن المحظورات، نجد الاقتناع عن ارتداء كل ما من شأنه أن يمت بصلة للأصواف أو الجلود . مفضلين اللون الأبيض فى الزى . وهذا الأمر له علاقة بالمحظورات الغذائية من لحوم وكافة المشتقات الحيوانية . ويعلل أتباع العقيدة هذه النزعة النباتية، بأن تعاليم أورفيوس نفسه، كانت تدعو الناس إلى الزهد، والامتناع عن أكل لحم الحيوان المقتول (Phonoi) . وهو يعنى بشكل آخر، الأضاحى التى كان من عادة العقائد الدينية السرية فى ذلك الوقت، أن توصى بتقديمها قرابين للآلهة . فالزهد فى لحم الحيوان القتل، يعنى وفقاً لمفهوم التعليم الدينى الأورفى، الامتناع عن أكل أو الانتفاع بكل ماله علاقة

بالحياة . وذلك مما يوحي بمعارضة ضمنية للتقاليد الدينية الشائعة في المجتمعات السياسية السائدة في ذلك الوقت ، والداعية إلى إقامة علاقة بين الآلهة والعباد من خلال الأضاحى .

هذا ويسجل لنا التاريخ اليونانى ، أن أول أضحية ساح دمها فى سبيل إرضاء الآلهة ، ترجع إلى برومىثى⁽⁴⁴⁾ Prométhée ، الذى قدم ثوراً قرباناً ، فى سبيل المصالحة بين الآلهة والبشر . فكانت هذه الحيلة من جانب برومىثى ، السبب فى تحديد النظام الغذائى الذى ميز بين الآلهة والبشر . حيث أصبح وفقاً لهذا التقليد ، أكل اللحوم من نصيب البشر ، أما الآلهة فمن نصيبها رائحة الشواء ، والدخان المتصاعد من احتراق الشحوم . هذا الاعتقاد القديم رفضه الأورفيون ، فكانوا بذلك رافضين للنظام السياسى الدينى فى عصرهم .

ومن التعاليم الرئيسية للأورفية الإيمان بفكرة تناسخ الأرواح Incarnation ، وهذه الفكرة نجدتها واضحة عند المذهب الفيثاغورى ، الذى يعد أبرز مدِّى فى القرن الخامس قبل الميلاد للأورفية . كما نجدتها فى فلسفة أفلاطون القائمة على فكرة خلود النفس ، ودوران عجلة الزمن ومسيرة التطهير ، ثم تجسد النفس من جديد . وهو الأمر الذى تقوم عليه نظرية المعرفة . إذ أن فكرة «المعرفة تذكروا والجهل نسيان» ، تقوم بالدرجة الأولى على اعتقاد النحلة الأورفية فى عودة الروح . وهى الفكرة ذاتها ، التى يراها أفلاطون سبباً فى

(44) برومىثى Prométhée ، هو أحد التيتان وفقاً لأسطورة الخلق عند هزيود . وتقول الأسطورة إن ابنه دوكالون Deucalion البطل الشهير فى ذلك الزمان ، كان سبباً فى استمرار الجنس البشرى بعد حدوث الطوفان الهائل الذى غمر المعمورة .

تذكر النفس للمعارف التي كانت قد عاشتها من قبل ، قبل صعودها وتحررها من الجسد .

فالنفس أو العقل ، وكلاهما ذوا قرابة خاصة ، كلما ترقت في الحياة العقلية ، كلما تحررت من المحسوسات ، وعادت لها القدرة على تذكر ما كانت قد تعلمته من قبل . هذا ومن خلال المصادر التاريخية المختلفة ، ومنها الأفلاطونية بالدرجة الأولى ، نجد للنفس مسيرة يمكن تحديدها على النحو التالي : بمجرد وقوع المنية تهبط نفوسنا إلى هاديس أى عالم الجحيم والموتى . لكن الطريق الذى تسكله النفوس كما جاء فى محاورة فيدون Phedon ، وجورجياس Gorgias ، لم يكن طريقاً سهلاً . بل هو طريق شائك ومتشعب . وقد جاء فى محاورة الجمهورية أن الفرز الأولى يتم بتوجيه الصالحين إلى اليمين ، بينما يسير العصاة إلى اليسار .

نصوص مختارة من الأورفية

(تسايبج أورفية Hymne Orphique)

I

سأتوجه بحديثي إلى أولئك الذين يستحقون هذا الإلهام . عليكم أن
توصدوا الأبواب في وجه كل من لا ينتمى لعقيدتنا السرية ، وبدون تمييز . أما
أنت ياموزى⁽⁴⁵⁾ Musse يا ابن البدر الساطع ، فعليك أن تعيرني انتباهك ،
فأفصح لك عن الحقيقة . وحتى لا تحرمك الأفكار - التي سبق لها أن استقرت
في قلبك - من الحياة الثمينة . عليك أن تتأمل في خلق الله ، وأن تتقرب منه .
عليك تركيز كل القوى الذهنية لديك . وأن تتقدم بثبات عبر الممر الضيق
الوحيد ، وأن تبصر الإله الوحيد للعالم . إنه أحد ، إنه موجود من ذاته ، وكل
شيء صدر عنه وحده . إنه يجوب الكون ويرقب الجميع دون أن يراه أحد ،
(بالرغم) من أنه هو الذي يمنح الجميع السعادة ، ويحملهم الشقاء ، والحرب
الدموية ، والآلام المبرحة . ليس كمثله شيء وليس له ثاب . أما بالنسبة لى فإننى
لا أراه ، لأن هناك ضباباً يحجبه عن بصرى . ولأن عيون البشر ليست سوى
أحداق فانية ، غير قادرة على إدراك زيوس سيد الكون . المستند على السماء
الثابتة ، مستو هناك على عرشه الذهبى . يسير على الأرض ، وتمتد قدرته

(45) موزى Musée أحد معاصرى أورفيوس الذين قدر لهم أن يولدوا فى أثينا . لكنه عاش
زمناً معه فى تراقيا مصدر الشعر اليونانى .

الهائلة فى كل إتجاه حتى حدود المحيط الذى تهتز حوله الجبال العاتية ،
والأنهار ، وأعماق البحار ، وأمواجها الزرقاء المتوجة بالزبد الأبيض .

II

سأتوجه بحدیثى إلى أولئك الذين يستحقون هذا الإلهام . أما أنتم يا من
تكفرون بأسرار العقيدة ، عليكم أن تصموا أذانكم ، وأن تتهربوا من أوامر
القانون الإلهى المفروضة على الجميع . ومع ذلك ، عليك أنت ياموزى يا ابن
البدر الساطع ، سأوحى لك بالحقيقة ، حتى لا تحرمك الأفكار - التى سبق لها
أن استقرت فى قلبك - من الحياة الثمينة . عليك أن تتأمل فى خلق الله ، وأن
تتقرب منه . عليك تركيز كل القوى الذهنية لديك ، وأن تتقدم بثبات عبر المر
الضيق الوحيد . عليك أن تتأمل فى الخالق الوحيد للكون . الإله الذى لا يعتریه
الموت . . . إنه وحده الإله الحائز على كل الكمالات . وبه وحده كل شىء
يصل إلى تمامه . إنه يجوب الكون دون أن يراه أحد بغير قوة العقل وحدها .
وهو لا يكشف للبشر عن سوء يعقب سعادتهم (ومع ذلك) فالاعتراف
بالذنب ، والمحبة تصاحبهم تماماً كما تصاحبهم الحرب ، والطاعون ، والآلام
المبرحة . ليس كمثله شىء وليس له ثانٍ .

وأنت ياموزى ، لو كنت تراه لأبصرت كل شىء بدون عناء على سطح
الأرض . أما أنا فسأنبهك عندما أدرك آثار الله العظيم ويده القادرة . فأننا لم
أره بعد ، لأن عقبة وحيدة تمنعنى من رؤياه . إنها سحابة تحجبه عن أبصارى .
ومع ذلك ، فبالنسبة للآخرين هناك عشر سماوات طباق تحجبه عنهم . وفى
الحقيقة ليس هناك من البشر من حظى برؤية سيد البشر عدا نفرٍ من ذرية من

عرق الكلدانيين⁽⁴⁶⁾. لأنهم كانوا يعرفون مسيرة الشمس . وحركة السماء حول الأرض . وكيف استكملت السماء ثورتها الدائرية المنتظمة حول محورها . إن الإله هو الذى يتحكم فى الرياح فى مناطق الهواء ، والتيارات البحرية . فيظهرها فى ثورة من العنف وتفجر من النار .

إنه يستند من جديد على السماء الهائلة . مستوياً على العرش الذهبى ، تلامس أقدامه الأرض ، وتمتد قدرته الهائلة حتى الحدود المترامية للمحيط . يرتجف فى غمرة غضبه قاطنو الجبال من أعماقهم ، غير محتملين قوته وعنفه . إنه ذات إلهية محضه ، وهو يقوم فى نفس الوقت بكل ما يُريد على الأرض وفقاً لمبدأ الغاية والاعتدال . تلك كانت لغة الأقدمين ، وهكذا قدمه ابن الغابات ، بعد أن حفظ عن ظهر قلب القانون المزدوج . (أما أنا) ، فليس لى من سبيل قويم لمحدثه ، سوى أن ترتعد أطرافى وتناجيه روحى . إنه يهيمن على كل شيء من عل . فارضأ قانونه (الإلهى) قائلاً: تقدم فى خشوع يابنى ، وتكتم السر ، واستسلم لوحي ينساب فى قلبك .

III

يا إله الأثير والجحيم . يا إله الأرض والسماء . يامن تهز برعودك العنيفة
مجمع الآلهة فى الأوليمب . يامن ترتجف فى حاضرتة الملائكة Les

(46) الكلدانيون Chaldéens ، هم الجنس السامى الذى عاش على ضفتى دجلة والفرات . ولعل فى الفقرة إشارة إلى النبي موسى ، وكيف أنه كلم الله . لكن هذه الفقرة مثيرة للشك ، وقريبة من التزوير . وقد تكون من دس الشراح اللاحقين .

Daimones ، يامن يهابه مجلس الآلهة . يا من لك وحلك تخضع الأقدار⁽⁴⁷⁾ . كل شئ يقع بمشيئتك . يا من لم تعره الموت ، أنت الأب والأم ، وأنت من تهتز بغضبه كل الموجودات . يامن تسخر الرياح وتكسو السماء بالغيوم .

يا من تشق في الأثير الشاسع قنوات من النور بومضات بروقك . لقد أيقنت أن الكواكب والنجوم تسير بفضل نظامك الكوني الثابت فى انسجام . فمن عند عرشك المشع جاءت الرسل بأمرك ، برسائلك (السماوية) لتقصى كل ما يقوم به البشر⁽⁴⁸⁾ . ربيعك يتجدد فى تألق بزهوره الأرجوانية ، بينما يحل شتاؤك فجأة ببرده المكسو بالضباب ، وأنفاس الإله بروميوس⁽⁴⁹⁾ Promios ، محملاً بنشوة (خمور أعياد باخوس) ، موزعاً ثمار الخريف ، مقلداً الإله لقب سيد الكون غير القابل للفناء ، الخالد . إنه اسمه الشائع بين الخالدين . أيها الإله يا أعظم الآلهة .

(47) فى النص الفرنسى نجد الجملة على النحو التالى : "toi à qui obéissent les parques" الكلمة الأخيرة من هذه الجملة تعنى فى الميثولوجيا اليونانية القديمة «آلهات الجحيم» والموت . حيث تروى لنا إحدى الأساطير اليونانية أن كل واحدة من إلهات الجحيم الثلاث (كولوثو Colotho ، لاشيزيس Lachésis ، وأتروبوس Atropos) ، تعمل على نسج ، وخرق خيوط حياة البشر . والمقصود هنا من الناحية الميتافيزيقية «الموت والحياة» . ومع ذلك فنحن نفضل ترجمة كلمة Parques بالمصير أو المقادير ، وهو المعنى الأدبى لهذه الكلمة .

(48) مع أن كلمة (السماوية) من إضافتنا لتوضيح المعنى ، إلا أنه علينا ألا ننسى أن الترجمة الفرنسية (الفقرة الرابعة) منقولة عن تدوينات كليمنسو الإسكندراني مما يشتم فيه رائحة الفكر المسيحى .

(49) بروميوس Bromios ، أحد الأسماء الشخصية للإلهة باخوس Bacchus . وهو بجانب ذلك يمثل عيداً من الأعياد يحتفل به اليونان فى فصل الربيع . ومن الجددير بالذكر ، أن هذا العيد قد جاء من تقاليد مصرية قديمة . إنه عيد «شم النسيم» . ويحتفل به المسيحيون حالياً على أنه «عيد الفصح» Le Pâque عيد الربيع .

IV

يا هليوس ، يامن تسمى أيضاً ديانيسوس ، إنك أنت وحدك الإله زيوس .
أنت وحدك الإله أوركوس Orcus ، أنت وحدك هليوس . أنت وحدك
ديونيوسوس ، أنت الإله الأوحدين الجميع ، فلم أدعوك إذاً بكل هذه
الأسماء؟

V

أتوسل إليك باسم السماء ، أتوسل إليك بملكوت الله القوى العظيم ،
أتوسل إليك بصوت أبيك ، هذا الصوت ، الذى صدر عنه ولأول مرة
وبإرادته ، عندما خلق العالم ، أتوسل إليك بالمبدعين الأبديين للمخالدين :
النار ، والماء ، والأرض ، والسماء ، والقمر ، أتوسل إليك باسم الشمس
فانسى Phanse القوى ، وباسم ظلام الليل الخالك .

VI

هذا ما فعله الاب الكونى فى أغوار الظلام :

لقد احتوى جسد زيوس بكامله «الارتفاعات الشاهقة والمضيئة للأثير فى
السماء الشاسعة . والاتساع غير المحدود للبحر العقيم ، وللأرض المباركة ،
(كما احتوى أيضاً) المحيط العظيم . وجوف الكون⁽⁵⁰⁾ Le Partare ، وأعماق

(50) كلمة Tartare أو Tartaros ، تعنى فى الميثولوجيا اليونانية أعماق الكون . وهى تقع
فوق الجحيم بمسافة تعادل الفضاء الممتد بين الأرض والسماء هذا وتروى لنا الأساطير
اليونانية ، أن الإله زيوس يتوعد الآلهة التى تخالف إرادته بأن يلقى بها فى الترتار أى
جوف الكون . والترتار تعنى الجحيم ، أو المكان الذى يُعاقب فيه كبار العصاة والمجرمين .

الأرض، والأنهار والبحار بدون حدود. وكل ما عدا ذلك، كل الخالدين الآلهة والملائكة Les Déesses التي تعيش فى النعيم. كل ما ولد وكل ما سيولد. فقد نما كل شيء فى بطن الإله زيوس.

إن زيوس إله الصواعق هو الأول والأخير. زيوس هو الرأس، وهو الوسط، وهو أصل كل الأشياء. زيوس من جنس ذكر. إنه بكر خالد، وعليه تستقر الأرض والسماء المزينة بالنجوم. زيوس هو نفخة الكون، إنه اضطرام النار غير القابلة للخمود، إنه أعماق البحر، إنه السماء والقمر. زيوس هو الملك، وهو المبدأ الأول لكل شيء. إنه الجسد الملكى الوحيد، الذى يتحرك فيه كل شيء، النار، الماء، والأرض، والأثير، والليل والنهار. لقد خلق الأنسال الأولى، وإيروس Erôs ذا القوة المثيرة للإعجاب. لقد فعل كل ذلك لأن كل شيء متضمن فى جوفه العظيم. إنه الجسد الذى يظهر رأسه ومحياه العجيب للأبصار فى صورة السماء المتفجرة بالحسن. والتي تتدلى منها بغزارة الشعور الذهبية للمذنبات الساطعة متعة للناظرين.

وفى كلا الزمنين يحمل الإله على رأسه قرنى ثور ذهبيين، إنهما الشرق والغرب اللذان يمثلان طريقى آلهة السماء. عيناه الشمس والقمر اللتان تتصدرانه. وعقله الأثير الملكى الخالد الذى لا يعرف الزل، ويفضله يسمع ويراقب كل شىء. يفعل ذلك بدون (لفظ) ولاصوت، ولاضحيج، ولاحتى همس يتنامى إلى أسماع زيوس. إن الإله العظيم هو ابن كرونوس Cronos. هكذا تبدو هامته الخالدة. هكذا يبدو عقله. أما بالنسبة لجسده، فهو يشع كالنار التى لا حدود لها. إنه راسخ، ثابت جليد إلى آخر حدود القوة. أما

أكتافه و صدره و ظهره الشاسع فهي تمتد على مدار الهواء اللامتناه، مدفوعة بأجنحة تجعله يحلق فوق كل شيء و يحيط به . أما بطنه المقدسة فتمثلها الأرض أم الجميع ، ذات قمم الجبال الشاهقة . أما الخزام الذي يحيط بها ، فهو صنيع أمواج البحر العاتية . ذات الهدير الهائل الصادر عن تلاطم العناصر السائلة . أما أنحاؤه اللامتناهية فهي تختلط بأحشاء الأرض . بجوف الكون ، الفضاء Le Tartare ، والحدود القصوى للأرض . وهكذا ، فبعد أن غطى الإله كل شيء بالظلال ، عاد و عرض كل شيء من جديد فى ضوء بهيج ينبث من أحشائه المقدسة . . .

القسم الثاني

شباب الفكر اليونانى

الكوسمولوجيا اليونانية : (أو المرحلة الطبيعية)

المرحلة الثانية لتصور الألوهية فى تاريخ الإغريق، كانت مرحلة الدين الطبيعى . وقد بدأت هذه المرحلة مع بداية نشأة المدرسة الأيونية، التى تعتبر ملطية أكبر مُدنها، والتى بدأت بحياة طاليس Thales . فقد شهد مفهوم الديانة فى هذه المرحلة تطوراً نسبياً متناقضاً مع المفهوم الأسطورى، وكان ذلك أقل ما يمكن أن يعزى لهم من عناصر إيجابية فى مجال التطور الفكرى فى هذه الحقبة من الزمن . وهذا ما دعا أرسطو إلى القول : إن طاليس هو الذى نقل التفكير اليونانى من الميثولوجيا إلى الفلسفة .

نعود إلى القول : إن المرحلة الثانية فى التفكير الدينى عند الإغريق القدامى، كانت المرحلة الطبيعية فإذا كانت القضية الأساسية فى المرحلة السابقة، أى ديانة الأساطير - تحدثت من خلال هوميروس وهزيون وأرفيوس عن آلهة تحمل أسماء الكون، مثل الأرض، والسماء، والنجوم والظواهر الطبيعية الأخرى فلأنها كانت تولى الأهمية الأولى فى التركيز العقلى على

الجانب الميتافيزيقي ، ونعنى بذلك الجانب الذى كان يمس الآلهة وليس مسمياتها .

إذا فأول الفلاسفة الطبيعيين كان طاليس ، أول الحكماء السبعة⁽⁵¹⁾ . وقد قال بلما كأصل أول لكون ، لاعتقاده أن الأرض تطفوا فوق الماء . وما يهمننا فى تفكير طاليس ، هو الجانب الدينى ، فهو يعتقد أن كل شىء تقطنه الآلهة ، وقد جاءت هذه الفكرة عنده انطلاقاً من حركة الأشياء الذاتية كما كان يعتقد .

(51) جاء ذكر الحكماء السبعة لأول مرة عن طريق أفلاطون فى محاوره بروتاجوراس ، عندما تم الاستشهاد بحكمتهم فى التمييز بين الخير والشر ، والحق والباطل ، وفيما يمكن للإنسان أن يكون خيراً أم لا . والحكماء السبعة هم : طاليس من مدينة ملطية Thalès de Milet وبيتاكوس من ميلين Pitacos de Mytilène ، ويياس من برين Biass de Priene ، وصولون من أثينا Solon ، وهو المتفق عليه من كل المؤرخين ، ثم كليوبول من لندوس Cléobul . وميسون Mison من كيتى ، ثم شيلون Chilon من لقدمونيا فى أسبرطة . وقد أجمع هؤلاء الفلاسفة - كما تقول المحاوره - على الإيمان بالثقافة القدمونية ، على اعتبار أن قدمونيا Lacédémone كانت من أشهر المدن الإغريقية قديماً وأصالة فى التفكير الفلسفى ، كما كان للسفسطائيين وجود فيها أكثر من أى مكان آخر . هذا وتذكر لنا المحاوره كيف اجتمع هؤلاء الحكماء السبعة وأهدوا إلى أبولون - إله الضياء وابن زيوس العظيم - باكورة حكمتهم ، والتي ظلت محفورة على معبد دلفى وهى : «إعرف نفسك بنفسك . ولا شىء أكثر من ذلك» Connais-Toi toi-Même et Rien de Prop . هذا ويروى عن الحكماء السبعة روايات متباينة عن الأسباب التى جعلت منهم حكماء . حيث يقال عن طاليس أنه أحس بخطر غزو الفرس ، فنصح المدن الأيونية بالتحالف ، فكانت هذه النصيحة السياسية سبباً فى ذبوع شهرته كأحد الحكماء السبعة . أماصولون Solon ، فقد جاءت حكمته من تشريعاته الداعية إلى تنظيم المجتمع فى صورة مؤسسات ديمقراطية - (راجع محاوره «بروتاجوراس» طبعة جارنى فلما ريون . باريس 1967 صفحة 73).

وكأنه يخلط بذلك بين الآلهة والنفس التي تحرك الأشياء . فللأشياء جميعها أنفس تُحركها . فالمغناطيس مثلاً نفس لأنه يجذب الحديد . خلاصة القول إن تفكير طاليس يقوم على جانب ميتافيزيقي لا يمكن تجاهله ، وهو أن كل شيء فيه حى ، ولكل شيء نفس تحركه ، وقد جاء هذا التحليل بناءً على رؤية أرسطو فى كتاب النفس . ومن هنا قيل عن طاليس إنه الفيلسوف الذى أنزل آلهة الأساطير من عليائها ليجعلها تسكن الأشياء . وهذه الخطوة لها اعتبار خاص ومزدوج فى تطور الفهم الإنسانى : فهى من ناحية أعادت للفكر وحدته باستبعادها ثنائية الوجود القائمة على الفصل بين الفيزيقي والميتافيزيقي ، إذ كأنه يريد أن يقول : إن الوجود عملة لها وجهان . ومن ناحية أخرى ، حصرت هذه المبادرة التفكير العلمى فى أطر محدودة ، يسهل على العقل تناولها خطوة خطوة ، بدلاً من الضياع فى عالم الميتافيزيقي اللامتناه ، وهى دعوة بدورها إلى النهج العلمى الداعى إله الانطلاق من الجزئيات للوصول إلى الحقائق ، أى الكليات .

ويتناول الشهرستاني فى كتابه الملل والنحل ، تحليل فكرة الماء عند طاليس كأصل للكون ، مقارنةً بإياها بما ورد فى التوراة ، قائلاً : «ومن العجب أنه نُقل عنه أن المبدع الأول هو الماء . . . فذكر أن من جمود الماء تكونت الأرض ، ومن انحلاله تكون الهواء ، ومن صفوة الهواء تكونت النار ، ومن الدخان والأبخرة تكونت السماء ، ومن الاشتعال الحاصل عن الأثير تكونت الكواكب . . . وفى التوراة السفر الأول مبدأ الخلق هو جوهر خلقه الله تعالى ، ثم نظر إليه نظرة هيبية فذابت أجزاءه ، فصارت ماء ، ثم ثار من الماء بخار مثل الدخان فخلق منه السموات ، وظهر على وجه الماء زيد مثل زيد البحر فخلق منه الأرض ، ثم

أرساها بالجبال . وكان طاليس الملطي ، إنما تلقى مذهبه من هذه المشكات النبوية . والذي أثبتته من العنصر الأول الذي هو منبع الصور الشديدة الشبه باللوح المحفوظ المذكور فى الكتب الإلهية⁽⁵²⁾ .

ولكى نجمل ما سبق ، نقول : إن طبيعيي أيونيا اتفقوا فى تفكيرهم فيما يُخالف ألكوسمولوجية الهزيرودية ، على اعتبار أن الأولوية فى تفكير هذا الأخير تنصب على الجانب الميثولوجى ، بينما تفكير الطبيعيين الأوائل يأخذ فى الاعتبار المسميات الطبيعية للآلهة فى المقام الأول (مثل : الأرض ، السماء ، الماء) ، وكانهم بذلك يرفضون إضفاء صفات على الآلهة لاتصلح إلا للإنسان وأخلاقه . وهذا ما أعطاهم الميزة أن يكونوا الطبيعيين العقليين الأوائل ، فلم تعد كلمة البحر ، ولا السماء ، ولا الأرض ، ولا الأثير تمثل فى تفكيرهم على أنها آلهة ، بل إنها أشياء أو أجرام تشترك فيما بينها فى كل الأشياء المحيطة بها . ومع ذلك فالعنصر الإلهى - وإن لم يكن هو كل شيء فى تفكير هؤلاء الطبيعيين باق فى تصوراتهم الدينية بشكل أو بآخر . وهذا ما يؤكد على احتفاظ الكوسمولوجيا الأيونية بطابع اللاهوت .

هذا ومع التوجه إلى فهم العالم بنظرة جديدة تدعو إلى التعامل معه كعالم طبيعى مقنن بقوى غير مرئية تكمن وراء ظواهره الطبيعية المتباينة وغير منفصلة

(52) الشهرستانى : الملل والنحل . مطبعة حجازى ، الجزء الثانى القاهرة 1948 ص 242 ومابعدا . (نص منقول عن د. أحمد فؤاد الأهوانى فى كتابه : فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ص 55 .

- Histoire de la philosophie. éd. Pléade (Gallimard) Tome 1. 1969. p.415.

عنه، نجد من بين الفلاسفة الطبيعيين الأوائل، انكسمندريس (610-546) قبل الميلاد، والذي كان له فضل في هذا التحول من مرحلة الأساطير إلى مرحلة التأمل العقلي الطبيعي للكون. فقد كان هذا الفيلسوف بمفهومه لمبدأ اللامتناه للكون أعظم الفلاسفة الأيونيين، وأكثرهم شهرة وأثراً. حيث كان جهده منصباً على البحث عن الحقيقة وراء هذه الظواهر المادية المحسوسة المتباينة وغير المستقرة. كما استبعد من تفكيره تأثير الأعراف والثقافة الهيمورية القائمة على الأساطير، وراح يلتمس الحقيقة في اللامتناه، وهي فكرة عقلية كلية. فاللامتناه L'infini هو «المادة الأولى للأشياء الكائنة، وهو الأصل الذي تستمد منه الكائنات وجودها، وهو الذي تعود إليه عند فنائها» هذا ومن الصفات الجوهرية للانهائي صفة الأزلية والأبدية.

لقد ارتبط في أذهان الشراح العلاقة الوطيدة بين التفكير العلمي، الذي يستند على التعامل مع المادة بمفهومها الفج القديم، ومفهوم الإلحاد، وعدم الإيمان بقوى غيبية غير مادية. ومن هنا أصبح مفكرو هذه المرحلة باعتبارهم يفسرون نشأة الكون بمادة أولى، فلاسفة ماديين جاحدين، وهذا الأمر سننظر له بعد حين. أما العلاقة التاريخية بين هؤلاء الفلاسفة فهي تنشأ من حيث أن ثلاثتهم من الملطيين الأوائل. وهم طاليس، وأنكسمندريس، وأنكسمنس، ثم في المقام الثاني نجد هيراقليطس، أما فيثاغورث، زينوفان فإنهما يتوسطان بحكم العمر بين أنكسمانس وهيراقليطس، لكنهما كانا من المغتربين عن مدينة ملطية حتى سقوطها على يد الفرس. ومع ذلك كان تأثيرهما بالغاً في غرب اليونان، وبالتحديد في اليونان الكبرى، وهي المستوطنات اليونانية التي نشأت في جنوب و جنوب غرب إيطاليا. وقد مرت مرحلة تقدر بأربعين سنة تفصل

بين سن النضج عند طاليس ، وبين المُقدر لأنكسيمانس Anixmène . هذه الفترة لمع فيها اسم أنكسمندريس Anaximandre أما بالنسبة لهيراقليطس Héraclite ، فقد ولد في وقت كان قد أوشك فيه أنكسماندريس على الموت ، وفي الوقت الذي يعيش فيه أنيكسيمانس في ذروة لمعانه الفكري ، وهو نفس الفترة التي اختار فيها زينوفان Xénophane حياة الاغتراب بعيداً عن الوطن .

كان طاليس يعلم طلبته أن مبدأ كل شيء هو الماء ، أما أنيكسيمانس فاعتقد أن ذلك المبدأ هو الهواء ، بينما رأى هيراقليطس أن النار هي أساس التكوين ، وكان أنكسيماندريس قد سبقه في الدعوة إلى الإيمان بأنه لا شيء محدود ومنتاه يمكن اعتباره نقطة بداية التكوين ، ومن ثم دعا إلى ما يسمى باللامتناه Non-Fini Apeiron كأساس للكون ، وهذا يعنى في اعتقاده أن الوجود موجود منذ الأزل ولا بداية أو نهاية له .

ومن الجدير بالاعتبار ، أنه لا أحد من هؤلاء الطبيعيين اختار الأرض أو التراب كمادة أولى للكون ، وبالتالي بقيت هذه الميزة من خصائص علم التكوين الهيزيودى . فقد طرح هذا الأخير الأرض بصلابتها أصلاً للكون ، في مواجهة الفلق اللامتناه للخواء Fente Alismatique de Chaos ، وهو اختلاط عناصر المادة قبل التكوين . فقد روى لنا هزيود كيف أنه عن طريق إله الحب والرغبة إيروس Eros ، أنجبت الأرض السماء Ouranos ، وهو العنصر الذكر الأول في الميثولوجيا الهيزيودية ، والذي بدوره ضاجع والدته (الأرض) ، فأنجب منها بقية الآلهة التي نشأ عنها كل شيء⁽⁵³⁾ .

لهؤلاء الفلاسفة الطبيعيين حس مشترك ، ومرحلة نضج يمكن اعتبارها مرحلة إصلاح ينظر إليها على أنها أكثر تقدماً فى مجملها من الناحية العلمية عن مرحلة الأساطير السابقة ، ومتعارضة مع نظرية تكون العالم Cosmologie عند هيزيود ، وهذا أمر طبيعى ، فمن أسباب حركة الإصلاح هذه تأثرهم بفكرة التكوين عند الشرقيين مع شيء من التصرف لم يخطر على بال هزيود . ولهذا الاجتهاد استحق هؤلاء الفلاسفة اسم الفلاسفة الأوائل ، أى المفكرين العقلين الأوائل . إذ لم تعد بالنسبة لهم الأرض والسماء والبحر آلهة بقدر ما تعنى أشياء محصورة ، أى أنها كتل تدخل فى تكوين كل الأشياء المحيطة بها .

ومع ذلك ، فهذا التطور الفكرى لم يخرج هؤلاء الفلاسفة من دائرة الإيمان بعناصر ميتافيزيقية . فلا ماء طاليس ، ولا هواء أنكسيمانس ، ولانار هيرقليطس ، ولا أبيرون أنكسمندريس تخلو تماماً من الألوهية ، أو تفقد عناصر القدسية . ولعل من أشهر مقولات هيرقليطس كما يقول أرسطو إن كل شيء ملىء بالآلهة . أما أنكسمندريس فقد عزا المبدئه الأبيرون جملة من نعوت الثناء التى لا تتناسب إلا مع مقام الألوهية ، والتى منها : لا يولد ولا يموت ، دائم أزلى ، خالد لا يفنى ، محيط بكل شيء ولا نهاية له⁽⁵⁴⁾ . وهكذا نلاحظ أن تطوير هؤلاء الطبيعيين الأوائل لأفكار هزيود ، لا يعنى على الإطلاق أنهم ذهبوا بتفكيرهم العلمى إلى تجريد الكون من قدسيته . ولعلمهم كانوا يسعون من وراء ذلك إلى طرح قضيتين أساسيتين ، أولهما : رفضهم القاطع لتخيل تولد عنصرى Genèse لما هو كائن منذ الأزل . وثانيهما : عدم تقبلهم عقلياً لفكرة إحلال آلهة لها صفات وأخلاق البشر فى ظواهر طبيعية كالماء ، والهواء

وغيرها، وهى تصورات تبدو بدائية بالنسبة لعصرهم، ومرحلة تطورهم العقلى .
إذا نستطيع القول : إن الاحتجاج الرئيسى لهؤلاء الفلاسفة الطبيعيين
الأوائل، كان ضد أنساب الآلهة La Théogonie، وتشبيههم
L'Anthropo-Morphie بالظواهر الطبيعية والبشر. ومع ذلك، فهذا الاحتجاج
لم يمنع تصورهم للكون الطبيعى، من الاحتفاظ بجوانب آلهية مماثلة لما ورد
فى لاهوت زينو فان على سبيل المثال. ومن ثم لا بد فى اعتقادنا من تحاشى أى
فصل بين عالم اللاهوت وعالم الطبيعة عند هؤلاء الفلاسفة، لأن العنصر
الإلهى المعنى فى الأمر لا هو روح بالمفهوم الساذج، ولا هو مادة بالمفهوم
الفج، وإنما هو عنصر محايد قد يكون مزيجاً من النقيضين .

هيراقليطس الأفسى Héraclite D'Ephèse

حياته وأسباب غموضه :

يُعد هيراقليطس من مشاهير الفلسفة اليونانية، وهو المتميز بينهم في كونه لا ينتمى إلى الفلاسفة الطبيعيين الأوائل بسبب تفكيره الفلسفي والإنساني، ولا إلى الفلاسفة الأيليين، بسبب تفكيره القائم على التعدد، والتغير، والحركة في الكون مما يمكن أن يوصف بالقلق الوجودي. وهو أول فيلسوف عاش خلال القرن السادس قبل الميلاد مشكلاً تياراً جديداً في الفكر الإنساني أثر تأثيراً بعيداً، ومناقضاً فيمن عاصره من أمثال بارمينيدس، وتأثيراً بالغ الأهمية في فلاسفة المثالية الألمانية فيما بعد، وعلى رأسهم هيغل.

عاصر هيراقليطس أواخر النهضة الأيونية، وشهد انهيارها. وكان ذلك في أواخر القرن السادس قبل الميلاد. عصرئذ كانت أيونيا خاضعة بالكامل للفرس منذ عام 546 ق. م. ويعتقد إميل برهيه E. Brehier أن «هيراقليطس شهد ثورة المدن الأيونية التي وحدث صفوفها جميعاً خلا أفسس، لتكافح السيطرة الفارسية عام 498. وقد أنزل داريوس بها جميعاً قصاصاً مفرطاً في قسوته. وفي وسط هذه الفواجع المدنية عاش هيراقليطس. وربما اتسم فكره تحت تأثير هذه التجارب، بذلك الطابع المتشائم»⁽⁵⁵⁾.

(55) إميل برهيه: تاريخ الفلسفة. الجزء الأول (تاريخ الفلسفة اليونانية). ترجمة جورج طرابيشي. دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت 1987. صفحة 73.

لقب هيراقليطس فى وقت مبكر بالفيلسوف الغامض . وقد قال عنه سقراط حين قراءة كتابه فى الكون ، والذى يعد أول كتاب يجسد الفكر الفلسفى باعتباره يخرج عن نطاق الفكر الأيونى الطبيعى المحض ، ليتناول الجوانب الإنسانية ، والكون بنظرة إنسانية ، أقول : قال سقراط عن هذا الكتاب : «إن ما فهمته منه يعد رائعاً ، أما ما لم أفهمه فيبدو أنه على نفس المنوال . لكن فهم هذا الجزء الأخير يحتاج منى إلى الاستعانة بسباح ديلوس (56) Délos .»

يبدو أن غموض فلسفة هيراقليطس قد جاء من عدة أسباب موضوعية . أولها أن كتابه المصاغ فى صورة نثر ، كان يخلو فى صورته الثرية غير المعتاده فى ذلك الوقت من أى أوزان شعرية كانت سندا للأذن فى فهم شذراته واستساغتها . وكانت تلك الطريقة ، إحدى أسباب صعوبة تمييز المعانى العميقة التى كان هيراقليطس يرمى إليها . فقد قال عنه أرسطو : «من الصعب على المرء أن يتعرف على نفسه فى كتابات هيراقليطس . فمن الصعب أن يميز المرء ما إذا كانت تلك الكلمة محمولة على ما سبقها ، أم على ما يقع بعدها» . هذا ويعزو أرسطو هذا الغموض إلى عدم استخدام الفيلسوف للقواطع ، والفواصل فى كتاباته .

وبالرغم من أن هيراقليطس ينحدر من أسرة سليله خصها أهل أفسس برعاية معبد أرتميس Artemés إلهة الخصب والتناسل والأمومة . وبالرغم من

(56) ديلوس Délos ، إحدى الجزر اليونانية التى كانت لها شهرة دينية ، وتجارية فى تاريخ اليونان .

شغل هيراقليطس منصب الكاهن الأعظم فى هذا المعبد الذى كان يعد من إحدى عجائب الدنيا، إلا أنه اعتزل الكهنوتية، وفضل حياة العزلة فى الجبال، يعيش حياة النباتيين متأملاً فى ملكوت الكون. ناقماً على كل من سبقوه من العلماء، والمفكرين، والعامّة ناعثاً إياهم بأسوأ صفات الاحتقار. وقد عزا البعض هذه النقمة على بنى قومه لأصله الأرسقراطى تارة، وبسبب نبوغه، وشعوره بانحطاط بنى وطنه وسوء تصرفهم تارة أخرى، كما يعزو البعض هذا الطبع الحاد إلى ظروف التوتر فى ظل الاستعمار الفارسى، والهرج والمرج الذى عاش فيه جيله، الأمر الذى جعل مزاجه حاداً، ونظرته للوجود تتسم بالانقسام، والتضاد، وخيبة الأمل.

وقد جاء على لسان ديوجيه اللايرتى، أن هيراقليطس قال عن مواطنيه الذين أبعدهوا صديقه هيرمودور Hermodore : «بمجرد أن يبلغ الأسيون سن الرشد، فإنهم يستحقون كل احتقار، بل يستحقون قطع الرقاب، أو إبعادهم عن المدينة ليعيش فيها فقط القصر من الأطفال»⁽⁵⁷⁾.

أما ثانى أسباب الغموض عند هذا الفيلسوف، فهو على ما يبدو سبب مقصود. فقد تعمد أن يكون كتابه مثاراً لاهتمام المتعلمين الذين يمكن لهم أن يستخلصوا منه عبراً. ودون أن يكون ممتناً لدى الدهماء من القوم. وهذا ما جعل هذه الفلسفة تنتمى بشكل أو بآخر إلى أسلوب التعليم الفلسفى السرى *ésoterique*. فقد تعمد هذا الفيلسوف إخفاء أشعاره فى معبد أرتميس *Artémis*، حتى يصل إليه عشاق الفكر سرىً فى وقت متأخر.

Diog. Laërt . Op.Cit., II. p.163.

(57)

وثالث الأسباب فى غموض هيراقليطس ، قد يرجع إلى عمق تفكيره ، وهو الأمر الذى جعله مثار اهتمام المفكرين والفلاسفة أجيالاً متلاحقة وحتى الآن . فى الوقت الذى تهاوت فيه العديد من المذاهب الفكرية ، وانطفأ الكثير من المناهج العلمية ، نجد النار التى نادى بها هيراقليطس كمادة أولى لهذا الكون منذ خمسة وعشرين قرناً لازالت تتقد مؤثرة بمتناقضاتها فى جملة من المذاهب السياسية والاجتماعية ، والاقتصادية ، كان آخرها المنطق الجدلى عند هيجل الذى قدم هيراقليطس على أنه أب للتاريخ ، والمادية الجدلية عند كارل ماركس التى جعلت منه أحد أكبر الماديين القدماء .

وأما رابع الأسباب فى غموض فلسفة هيراقليطس ، فيرجع لمؤثرات الحقب التاريخية التى تفصل بيننا وبين عصر هذا الفيلسوف . فقد اختلطت الشذرات التى تركها لنا هيراقليطس بعدة عوامل جعلتها تتنحى فى بعض الأحيان فى معناها عما قدر لها من مقصود . فالمؤرخون وأصحاب المذاهب الدينية والفلسفية ، والمعجبون بهذا الفكر الخلاق ، جعل الكثير منهم يغلثه أو يستميله بطريق غير مباشر ، لدعم عقيدته أو مذهبه ، وهذا ما نجد عند الرواقين الأوائل Stoiciens ، وعند مفكرى الدين المسيحى المتأخرين من أمثال كليمانصو الإسكندراني Clément d'Alexandrie الذى يُظن أنه دس بعض الجمل فى شذرات هيراقليطس لدعم المسيحية ، كما هو الحال بالنسبة للشذرة (51) التى جعل فيها هيراقليطس يقول : «قد ينجو المرء من النار الظاهرة بينما من المستحيل عليه أن ينجو من نار العقل (أو الله) . أما أتباع المادية المعاصرون من أمثال لينين ، وجوزيف ستالين ، فقد جعلوا من هيراقليطس الجد الأكبر للمادية الجدلية ، وذلك انطلاقاً من تفسيرهم للشذرة (30) التى تقول : «هذا الكون

مشترك بين الجميع لم يخلقه أى إله، ولا أى إنسان. فقد كان منذ الأزل وسيبقى إلى الأبد» .

هذا ولم يحد حذو مارتان هايدجر M. Heidegger أحد من هؤلاء المستمليين. فقد قام فى كتابه مقدمة الميتافيزيقا بمحاولة التوفيق بين النقيضين، هيراقليطس وبارمنيديس، وذلك من خلال ترجمته لبعض الشذرات الهيراقليطيسية. فأصاب بذلك عصفورين بطلقة واحدة. فقد أبان المفهوم العميق الذى رمى إليه بارمنيديس من خلال مقولته عن الواحد L'un والسكون. ثم عزز فلسفة هيراقليطس بجمعه بين النقيضين، وهى القاعدة الأساسية عند هيراقليديس. فقد وفق هايدجر بين الفيلسوفين عندما «رأى فى هيراقليطس المفكر الذى طرح بعد انكسمنديس حقيقة المشكلة، وهى علاقة الوجود بالكائنات الموجودة، فى فلسفة يبدو فيها الكائن أشبه بمن يظهر نفسه ويخفيها، بينما تبقى الموجودات غارقة فى الخطأ، وفى الضياع لأنها تشارك فى الوجود دون أن تمتلكه»⁽⁵⁸⁾.

تحليل كتاب الطبيعة عند هيراقليطس : (الكلمة Le Logos)

قبل أن نتحدث عن المكانة التى تحتلها اللوجوس فى فلسفة هيراقليطس، لابد لنا من معرفة ما يعنيه هذا المصطلح على وجه الدقة، فاللوجوس تعنى لغوياً عدة معان منها : اللغة، العقل، الحجة، الكلمة، وغير ذلك من المعانى التى قد لا تنتمى لهذا المصطلح بالمعنى الدقيق. ومع ذلك فترجمة اللوجوس

Jean Brun : Héraclite au (Le Philosophe de L'éternel Retour). (58) éd. Seghers 1969. p.13.

تقتضى من الشارح أن يختار لها مدلولها المناسب لفلسفة هيراقليطس ، فعندما نتحدث عن الشذرة رقم (2) ، لابد لنا أن نستخدم كلمة «عقل» لدلالته على اللوجوس ، وذلك تمثيلاً مع منطق الفيلسوف . وبذلك تكون الشذرة على النحو التالي : « ولكن ، مع أن العقل (اللوجوس) مشترك بين الجميع ، إلا أن معظم البشر يعيشون كما لو أن لكل منهم فكراً خاصاً» .

إذاً فالكلمة عند هيراقليطس ، هي ما يشترك فيه البشر ، وهذا يعني أنها العقل . لكن «اللوجوس» تعنى معنى أعمق . فهي الملكة أو القدرة التي تدير العالم . إذ أن كل ما فى الكون يحدث وفقاً لها ، وهي فى نفس الوقت ما يربط بين البشر . ويقول هيراقليطس للدلالة على أن اللوجوس هي عقل العالم ، أى الله : «إذا كنت لست أنا من تنصتون إليه ، وإنما اللوجوس ، فمن الحكمة أن تسلموا بأن الواحد L'un هو كل شيء» (شذرة 50) .

لقد كرس هايدجر Heidgger عدة صفحات من كتابه ، مقدمة لدراسة الميتافيزيقا ، عن توضيح ، وبحث أصل كلمة «لوجوس» . فهو يرى أن المعنى الرئيسى لفعل هذه الكلمة ليس فعل أقول Dire ، وإنما هو فعل يجنى Recueillir . ويرى أن فعل أقول يشير إلى معنى جوهرى ووجودى . أما فعل «يجنى» فهو جمع ما هو متناثر . وهكذا ، فعندما تقرأ من خلال هايجر أن اللوجوس تقول لنا : إن الكل هو الواحد ، فهذا يعنى أن الواحد منفرداً ، متحداً يتجمع فيه كل ما هو متناثر . هذا ويصر هايدجر على أن اللوجوس عند هيراقليطس ، لا علاقة لها باللوجوس التي نجدها فى بداية أنجيل القديس يوحنا ، والتي جاءت على النحو التالي - سواء استخدمناها بمعنى فعل أم

كلمة: «فى البدء كان الفعل، والفعل كان مع الله، والفعل كان الله». ومن ثم نلاحظ مع هايدجر، الفرق بين معنى اللوجوس فى اعتقاده. فاللوجوس الإنجيلية، هى «الكلمة» التى جاءت من النصرانية. إنها كلمة حياة الخلود والخلاص. بينما لم تكن اللوجوس عند هيراقليطس سوى الطبيعة، التى لا يبدو ماهو ظاهر منها سوى الوجود المتجلى⁽⁵⁹⁾.

تحليل هايدجر لكلمة «اللوجوس» لم يكن عبثاً، إذ أن مفاهيم الأولوية متداخلة فى الحقب التاريخية لعقلية البشر، واعتقاداتهم. وباعتبارها كلمة فضفاضة فهى تحتل كل التفسيرات، بحيث يستخدمها كل على هواه. وإذا كان أحد معانى فعل كلمة اللوجوس، يعنى تجميع ماهو متناثر، فهذا يعنى أن المادة الأولى مهما اختلفت طبيعتها (ماء، هواء، نار، تراب)، فهى تعنى «اللوجوس» من حيث هى بداية نشأة الكون. هذا مع العلم أن هذا التجميع لا يكون إلا بمقياس، أى وفقاً لأحكام عقلية كامنة فى الوجود.

أما قصة «فى البدء كانت الكلمة...» كما جاءت فى الأنجيل، فهى تمثل ضرباً واضحاً من ضروب تأثر اللاحقين بالأولين. فمن العبث أن يتصور المرء هيراقليطس أحد قساوسة المسيح. ومع ذلك فالاستخدام المسيحى «لللمة» قد يبدو فى محله بوجه من الوجوه إذا كانت اللوجوس تعنى العقل وليس الله. فالبدء هنا لا يثير مشكلة بالنسبة لهيراقليطس، لأن العدم لا Neant هنا قد يسبق الوجود، وتتقهقر الصيرورة بصورة لامتناهية. لكن البدء فى أنجيل القديس يوحنا يثير مشكلة خطيرة ولو منطقياً. فالقول: «فى البدء

Ibid., p.p. 28-29.

(59)

كانت الكلمة . . . والكلمة هي الله»، يعنى أن الله هو البداية، وهو أمر تنتفى معه الصفة الجوهرية للألوهية وهي الأزلية .

قصة اللوجوس عند هيراقليطس تكشف لنا عن أبعاد غير منظورة لن يدركها القارئ بسهولة، بسبب ضجيج معركة التقلبات الحسية التي تثيرها أفكاره عن ديمومة الصيرورة، وملحمة التضاد بين التطورات المادية في ملحمة الكون، وهي أمور يسهل إدراكها سطحياً بالحواس . أما استبطانها وما وراءها لا يكون في متناول الإنسان، إلا باستخدام أداة العقل . وهذا أمر طبيعي، فلما كانت الكائنات الحية منها وغير الحية تنشأ وتندثر بمقاييس عقلية، شأنها في ذلك شأن الكل أى الكون، فإن التقارب بيننا وبين غيرنا من الكائنات - مهما تنوعت وتقلبت ظواهرها -، لا يكون إلا بذلك المقياس أى العقل . فكأن العقل الجزئى يسعى فى هذه الحالة للاتحام بالعقل الكلى . وتلك هى مسيرة المعرفة .

فاللوجوس أيضاً كان معناها عند هيراقليطس، فهى فى النهاية تعنى العقل، الذى لا يتحدث فى النهاية سوى برموز . تماماً كما يقول الفيلسوف نفسه: «إن الإله الذى يهتف بالغيب فى دلفى، لا ينطق، ولا يُخفى شيئاً، ولكنه يرمز» (الشذرة 93)، والرمز هنا هو قانون العقل . هذا ويحث الفيلسوف البشر فى مواضع مختلفة من شذراته بشأن اللوجوس، على ضرورة اتباع سبيل العقل لمعرفة الوجود . ومن هذه الإحاثات قوله: «الفكر ملكة مشتركة بين الجميع» [13]، و «على المرء أن يتبع ما هو مشترك بين الجميع ومع أن اللوجوس (أى العقل) مشترك بين الجميع، إلا أن معظم

البشر يعيشون كما لو أن لكل منهم فكراً خاصاً» [15] ، أما آية العقلانية في شذرات هيراقليطس ، فتكمن في قوله : «إن معظم الناس لا يفكرون بعناية فيما يحضر أمامهم من أشياء ، وحتى لو عرفوها ، جهلوا كُنْهها : إنهم يعيشون على الظاهر» [10] . وقوله : «الفكر هو أعظم الفضائل ، ومن الحكمة أن يقول المرء الحقيقة ، وأن يعمل بما تمليه عليه الطبيعة» [79] .

إن قصة اللوجوس عند هيراقليطس ، تنفى ماديته المزعومة ، وتؤكد عقلانيته ، بل ومثاليته . وقد استتج البعض مادية هذا الفيلسوف من حديثه عن الطبيعة ، متناسين أن الطبيعة عنده ليست عمياء ، وليست في تقلباتها عبثاً . بل إنها تسير وفقاً لأمميس عقلية ثابتة غير مرئية ، «الطبيعة يحلو لها أن تخفى نفسها» [69] . وقد اعتمد بعض الشراح في تفسير الفيلسوف حسيماً ، انطلاقاً من بعض شذراته التي لا بد أن لها علاقة بأحداث اجتماعية مُضْجعة ، انتابته خلال فوضى التقلبات السياسية والاجتماعية والأخلاقية التي داهمت مدينة أفسس خلال الاحتلال الفارسي ، والتي طرد منها زميله تودور بوشاية من البعض . وأغلب الظن أن قوله : «العين أصدق خبيراً من الأذان» ، كان مرتبطاً بهذه الحادثة . فمن غير المعقول أن يقول هذا الحكيم ما يناقض نفسه . فهو القائل في شذرة أخرى : «ينخدع الناس من خلال معرفتهم الحسية» [83] . وقد تفسر دعوته إلى الرؤية البصرية وتفضيلها على السمع في تحصيل المعرفة إلى ازدرائه لتحصيل الحقيقة من خلال ما يقال . وهو يشير هنا بطريقة غير مباشرة إلى أسلوب هزيود في تجميع الخرافات والأساطير على أنها سند في عرضه للتاريخ .

ويقول هيجل الذى جمع بين النقيضين (فلسفة هيراقليطس وفلسفه بارمنيدس) فى إطار فلسفته العقلية المثالية : «إذا كان هيراقليطس يؤكد على أنه لا وجود لأى حقيقة فى المعرفة الحسية، فلأن كل شيء فى حالة من الجريان غير المنقطع . كما أن وجود اليقين الحسى، موجود وغير موجود... أما العقلى، الحقيقى كما نعرفه، فهو عودة من الموضوعى كوجود حسى، مفرد، محدد وموجود»⁽⁶⁰⁾.

يريد هيجل من النص السالف الذكر، التأكيد على أن هيراقليطس فيلسوف عقلى . فالظاهر عند هذا الأخير لايقين فيه، بسبب حالة التغير التى تتابها فى كل لحظة . وعليه فاليقين فى حالة الظاهر، تكمن فى جوانبته التى تعجز عن رؤيتها الحواس، بينما يمكن للعقل رصدها، وفقاً لمعايره الخاصة .

هذا وقد طبق هيجل تفسيره هذا على وصفه حالة العقل، أو بالأحرى الألوهية، ليؤكد على أن حالة الباطن يكمن فيها وحدها اليقين العقلى، بينما حالة الظاهر نسبية الحقيقة، لأنها عابرة . ويستدل هيجل ببعض الشذرات التى منها ما يقول فيه هيراقليطس : «إن البشر آلهة فانية، بينما الآلهة بشر خالدون يعيشون فى موت البشر، ويموتون فى حياتهم»⁽⁶¹⁾ . وهذا يعنى فى اعتقاد هيجل، أن موت الآلهة، يعنى حياة البشر، أما الموت فهى حياة الآلهة . وبعبارة أوضح، إن الآلهى هو سمو الفكر فوق مستوى البساطة الطبيعية . وبذلك فالمعرفة التامة بالنسبة للبشر، لا تكون إلا بمفارقة عالم الحس، أى ما

G.W.F. Hegel : Leçon Sur L'histoire De La Philosophie. Trad. (60)
P. Garniron. Éd. J. Vrin, 1971. Tome I., P.173.

Ibid., p. 174.

(61)

بعد الموت . ولا غرابة في هذا التفسير ، فهيراقليطس نفسه يقول : «إن الأشياء التي لا يرغبها ، ولا يتخيلها البشر ، ستكون في انتظارهم بعد الموت» [شذرة 63]. كما يقول أيضاً : «ما أعظم الموت ، وما أعظم المصير المرتبط بها» [شذرة 64]. وهذه النظرة للوجود والألوهية ، تذكرنا بنظرة المصريين حين كانوا يتعاملون مع الحياة على أنها محطة عابرة ، لا تستحق من البشر المبالغة في الاهتمام بها . فكانت جل حياتهم مسخرة للاستعداد لحياة الآخرة ، حياة البعث .

لقد ناقش بعض الشراح هذه القضية الأخيرة ، وألحوا على تأثير اللاهوت المصري القديم على هيراقليطس . ومن بين هؤلاء الشراح نجد تانرى M.P. Tannry ، الذي لاحظ قلة اهتمام هذا الفيلسوف بالطبيعة خلافاً للفلاسفة السابقين والمعاصرين له . وقد اهتم عوضاً عن ذلك باللاهوت ، والأخلاق ، مما جعله أكثر شغفاً بأسرار الألوهية والكون . فكان ضليعاً في هذه المعرفة الجديدة على منطقة أيونيا ، وهو الأمر الذي دفع البعض للتساؤل عما إذا كانت مصادره في هذا المجال قد جاءت من مصر على شكل تعاليم سرية ، أم أنه خضع بالاتصال المباشر لتأثير الديانة المصرية ؟

ويرى السيد تانرى أن الشذرة رقم [58] بشأن الحديث عن أسطورة ديونيسوس Dionysos ، تمثل قمة التأثير بالديانة المصرية القديمة . فعندما نقرأ الشذرة المذكورة التي تقول : «هاديس Hades هي نفسها ديونيسوس Hodeses le Môme que Dionysos» ، نجدتها تتطابق مع مقولة المصريين : «أوزيريس هي نفسها هور Oriris est le Môme que Hor» . أما بالنسبة للشذرة رقم [6] عند هيراقليطس ، والقائلة : «تولد الشمس من جديد كل يوم» ،

فهى تشير فى أذهاننا الإله را Râ ، إله الشمس الذى يموت فى كل يوم ، لكنه ييسط سلطانه فى منطقة الليل التى يقع فيها ، عند أوزيرس إله الموتى ، ثم ما يلبث أن يصعد فى اليوم التالى ، ليطل على الشرق تحت اسم هور Hor⁽⁶²⁾ .

هذا ومن خلال هذا التشابه الواضح ، ومن خلال قلة المعلومات عن حياة هيراقليطس ، يعتقد البعض أنه قد سافر ، وأقام فى مصر ، أو أن تكون كتابات هيكاتى الملطى Hécatee de Milet قد أعطته أفكاراً واضحة عن العقائد الدينية لوادى النيل . ومن الأفكار المتطابقة بين الفكر المصرى القديم وفلسفة هيراقليطس فى مجال الكوسمولوجيا ، والعلم ، ما يمكن أن نراه من دور فعال للنار لدى الإثنيين . فهى لدى هيراقليطس تمثل العقل ، أو مبدأ ذكاء العالم ، والقوة المحركة . وهى فى ذلك تناظر الإله بتاح Ptah ، المعبود الأوحد فى ممفيس . الذى يُمثل العنصر النارى ، والمهندس المنظم للكون ، وقد كان للإله بتاح عند المصريين مكانته البارزة فى مُجمع الآلهة Pantheon ، تماماً كما كان الحال بالنسبة للإله هيفيستوس Héphaistos إله النار والمعادن عند اليونان .

أما بالنسبة لفكرة الحرب لدى هيراقليطس ، فهى الأخرى مستعارة على ما يبدو ، من الديانة المصرية . إذ أن تصور الحرب فى هذه الديانة يجعلها بدون منازع أملاً لكل شيء ، بما فيها وحدة المتناقضات . وهذا نتج بفضل الشقاق

(62) هور Hor إله عند المصريين ، يظهر على شكل صقر ، أو إنسان برأس صقر . وهور أو حورس Hours يعتبر إله السماء العظيم الذى تشكل عيناه الشمس والقمر ، وقد يبدو فى بعض الأحيان هو نفسه الشمس . هذا وينظر المصريون إلى حورس على أنه الإله الملكى من الدرجة الأولى ، أى أنه يصبح فرعون نفسه . وقد ظلت عقيدة أوزيرس تهيمن خلال الأسرة الرابعة (2425 ق.م) على مصر بكاملها (Petit Robert 2).

الناجم عن الصراع المتجدد، وغير المنقطع، والمخصاب بين الإله حورس وبين الآلهة سيت أوزيريس، وست تيفون، وبين إله الشمس وإله الظلام والليل. ومن ناحية أخرى، نجد لدى المصريين جوهرأ يشبه ماهية الطبيعة البشرية، يُطلق عليه اسم كوه Khou اللامع، المضيء، المبدع. ويجسدونه على هيئة شعلة من اللهب. هذا الجوهر، يقابل عند هيراقليطس «الشعاع الشمسى المتفجر بالنار».

هذا وقد وجد هيراقليطس صورة واضحة، ومثيرة للإعجاب بعلاقة البشر بالطبيعة، واتصال نفوسهم بنفس الكون بواسطة التنسم - كما جاء فى كتاب الموتى - لدى المصريين. «إنها أنفاس الحياة التى يبثها الإله را Râ فى أجساد البشر». هذا ومحاكاة لهذه الصورة كان تعبيره (أى هيراقليطس) عن هذه العلاقة اشتقاقاً بارعاً فى قوله: «تستنشق النفوس حياتها من الإله هاديس» [شذرة 61].

أما بالنسبة للوجوس كعقل للعالم، فقد كانت حاضرة بقوة عند المصريين تحت أسم ماخيرو Mâ-Khero. حيث كانت تمثل الكلمة الملفوظة، والصوت الخلاق، المستلهم من الحقيقة والعدالة والعقل. وهذا نفسه ما تحدث عنه هيراقليطس كقوة منظمة للعالم، عندما قال: «تظهر جميع الأشياء فى الوجود بقوة الفعل (الكلمة) Le Verbe»⁽⁶³⁾.

(63) هذه المحاكاة بين هيراقليطس واللاهوت المصرى، والتى أوردها بول تانرى فى كتابه الفلسفة القديمة، قمنا بعرضها موجزة بناءً على الملاحظة رقم (45) الواردة فى كتاب: المفكرون اليونان قبل سقراط. ترجمة، وتعليق جان فوالكان.

Les Penseurs Grecs Avaut Socrate. Traduction, Intruduction Et Nates Par. Jean Voilquin. Éd. Garmier-Flommariou. Paris . 1964.

مما سلف ذكره، يتضح لنا جلياً مصادر التفكير الديني عند هيراقليطس، فقد كانت الأساطير المصرية، واللاهوت المصري مصدراً مباشراً لدعوة هذا الفيلسوف، في بث المذهب العقلي والروحي في الفزيولوجيا الأيونية. فاتحاً بذلك الباب على مصراعية أمام أنكساچور Anaxagore وسقراط Socrate. وواضعاً الأساس لصوفية مثالية، شرحها واستثمرها أفلاطون فيما بعد استثماراً جيداً. ثم كانت في وقت متأخر، نبعاً غزيراً نهل منه أتباع الأفلاطونية الجديدة Les Néo-Platoniciens في الإسكندرية، وكان هذه الأفكار الفلسفية قد حنت لديارها بعد أن طافت شواطئ المتوسط عبر آلاف السنين.

الحرب وائتلاف الأضداد والسيرورة :

الموضوعات الرئيسية في فلسفة هيراقليطس تتمثل في الحرب، وائتلاف الأضداد، والسيرورة. فالحرب وصرع الأضداد سنة الحياة، ولو عم السلام وانتهت الحروب، ودام الوئام، لما أصبح للحياة معنى، ولما الكون وأنهى للفناء. فالصرع مذهب الحياة وسبب وجودها وتطورها. «الحرب أب لكل شيء، ملك على كل الأشياء. لقد صنعت من البعض آلهة، ومن البعض الآخر بشراً. لقد جعلت من البعض أحراراً، ومن البعض عبيداً» [الشذرة 22].

هذه النظرية الدارونية من الصعب التسليم بنقيضها إذا ما استقرأ المرء تاريخ الكائنات الحية، البشرية منها وغير البشرية. وقد ذكر عالم السكان مالتوس فيما بعد - في هذا المنوال ما مفاده أن الحرب، والكوارث الطبيعية، والأوبئة نعمة لانحسد عليها. وهو يعنى أن العالم في غياب هذه المكروهات

سيكتظ بالسكان، فتنزاح المساحات، ولا يجد الناس ما يأكلون سوى بعضهم بعضاً⁽⁶⁴⁾. على هذا المنوال، مجد هيراقليطس الحرب والكفاح وجعلهما أساس التطور والبقاء. فالركود في الوجود يعتبر موتاً محققاً، هذا بجانب أنه مستحيل، لأن سنة الطبيعة قائمة على الكفاح من أجل البقاء. ومن أجل التطور - يقول هيراقليطس: «يجب أن نفهم أن الحرب شاملة، وأن العدل كفاح، وأن جميع الأشياء تنشأ وفقاً للكفاح والضرورة» [شذرة 23]. كما يقول أيضاً: «الجمعة تفسد إذا لم تُرج» [شذرة 24].

الموضوع الرئيسي الثاني في فلسفة هيراقليطس، يتمثل في وحدة الأضداد، وهي الحقيقة الرئيسية التي لا يفتن لها المشاهد العادي في حياته اليومية. لكن المعنين من ذوى البصيرة، يُدركون كنهها وضرورتها. وهذه الحقيقة هي التبر الذي يحلو للطبيعة إخفاؤه، والذي كما يقول الفيلسوف: لا يعثر عليه إلا من نبش في عمق الأرض، واستطاع أن يمرق إلى باطنها بعد إزاحة ماهو ظاهر منها مما هو خادع للأبصار والبصيرة الساذجة. هذا وفي دعوة هذا الفيلسوف إلى استبطان الأمور بالحدث والتأمل العقلي - وبعد

(64) مالثوس (Malthus (Thomas Robert)، عالم اقتصاد إنجليزي ولد عام 1766م نشر عدة مؤلفات من بينها: محاولة في مبادئ السكان (1798) الذي شهد رواجاً كبيراً. عمل أستاذاً في الاقتصاد السياسي. فكتب: مبادئ الاقتصاد السياسي من وجهة نظر عملية. أما مذهبه المalthusianism فيقوم على فكرة مفادها أن سكان العالم يتكاثرون بطريقة أسرع مما ينتج من مواد غذائية. الأمر الذي يدفع بالبشرية إلى مجاعة لا محالة. لكن إعادة التوازن بين زيادة السكان المتسارعة، والإنتاج المتباطئ، يرجع الفضل فيه إلى الأساليب المدمرة من أمثال الحروب والأوبئة وغيرها من الكوارث. وقد أتر هذا المذهب على ما يبدو في أفكار دارون ونظريته في التطور.

الدعوة إلى إزاحة ظواهر الأشياء على أنها وهم خادع أشبه بسراب الصحراء
الظاهر للعيان دون أن يكون له وجود حقيقى - ثورة حقيقية فى عالم الفكر
الفلسفى .

طرحت فلسفة هيراقليطس عدة حقائق لاتستعصى على أبسط الأقوام
عقلاً. أول هذه الحقائق، هى أن كل شيء فى جريان مستمر. «نحن ننزل
ولاننزل فى نفس النهر» [شذرة 39]. ونحن «لانىستطيع أن نسبح مرتين فى
نفس النهر» [شذرة 40]. وهذا يعنى أن الوجود فى حالة من الصيرورة،
والتحول المستمر بين نقيضين أولهما الوجود، وثانيها العدم، وكل شيء
يحمل فى باطنه نقيضه. فمن الحياة ينتج الموت، ومن الموت تأتى الحياة.
وعلى هذا، فالكون برمته جمع هائل من المتناقضات، حياة وموت، ليل
ونهار، سعادة وشقاء، عدل وظلم، يقظة ونوم، طفولة وشيخوخة. فالوجود
لايكن له أن يكون على غير هذه الحالة من الحركة والتعدد والتناقض، وهذا
هو سر البقاء.

ومن الجدير بالاعتبار أن صيرورة الوجود هذه تجرى فى داخله، والسبب
فى ذلك هو أن كل الأشياء تولد من الواحد L'un، مثلما يولد الواحد من كل
الأشياء. وهذا يعنى «أن البداية والنهاية تتطابقان فى محيط الدائرة» [شذرة
43]. هذه الملحمة من المتناقضات داخل الوجود، يندرج تحتها بالدرجة
الأولى الكون الطبيعى. لكن بداية هذا الكون عند هيراقليطس هى النار،
وهى الجوهر الأول الذى انسابت منه كل الموجودات. ويبدو أن النار تمثل
بشكل من الأشكال اللوجوس بالرغم من أن الوجود مطروح انطلاقاً منها فى

شكل دائرى، وبتوالد من عناصر طبيعية، «تولد حياة النار من موت الأرض، وتولد حياة الهواء من موت النار، وتولد حياة الماء من موت الهواء، كما تولد الأرض من موت الماء. إن موت الأرض يُولد من جديد الماء، وموت الماء يولد من جديد الهواء، وموت الهواء يولد النار، وهكذا دواليك من النقيض يخرج النقيض» [شذرة 44].

وقد يتساءل المرء إلى أين يقود هذا الطريق؟ وما الحكمة من ورائه؟ ويوجب جان برون على لسان هيراقليطس قائلاً: «على المرء أن ينسى أى علاقة بين النار عند هيراقليطس، وأى عنصر طبيعى أو كيميائى، أو أى جوهر سحرى. فالعلاقة وطيدة جداً بين اللوجوس وائتلاف الأضداد، والحرب، والتناقض، والله، والواحد، والنار، والحكمة. هذه المسميات مهما تعددت معانيها، هى فى النهاية مترادفات، لأنها تشكل محور فلسفة هيراقليطس⁽⁶⁵⁾».

هذه النظرة الفريدة لعنصر طبيعى مثل النار، هو ما يميز هذا الفيلسوف عن الفلاسفة الطبيعيين الأوائل، أو ما يمكن أن يطلق عليهم «علماء ما قبل المنطق Prélogique». فالنار عند هيراقليطس فى صورة المترادفات السالفة الذكر تمثل فى الواقع تجوهر اللوجوس التى تنير، وتجوهر الحرب التى تبنى، وتجوهر التآلف الذى ينقى، وتجوهر الحكمة التى تنير، ثم تجوهر الله الذى يحكم كل شيء. وقد يكون هذا التجوهر أحد الأسباب التى جعلت الفيلسوف يقول: «العين أصدق من الأذان⁽⁶⁶⁾». ولما كان يحلو للطبيعة أن تخفى نفسها كما يقول هيراقليطس، فإن دورتها تكون بشكل مطرد، ومتواتر بصورة لانهاية. لكنها

Ibid. p. 48.

(65)

Ibid., p. 52.

(66)

فى النهاىة تتخذ شكل دورات زمنية تقدر كل دورة منها بـ 10800 سنة ضوئية . وتسمى بالسنة العظمى *La Grande Année* ، وهى المدة التى تفصل فى تصوره بين نشأة العالم وبين انحلاله فى النار من جديد والعكس . وهكذا فالزمن الوجودى يدور بين الفناء والوجود خلال كل سنة عظمى ، لتبدأ الخليقة والخلق ، سنة عظمى من جديد⁽⁶⁷⁾ . ومن هنا جاءت مقولة هيراقليطس : «النار هى الحاجة والإشباع . فالحاجة تحكم نظام العالم وفقاً لقانونه . أما الإشباع فهو نشوة العالم» [شذرة 49].

والمعضلة التى يمكن أن تطرح أمام هذا التصور هى : إذا أتت النار فى نهاية السنة العظمى على كل ما تطور من الصفر تطوراً نباتياً وبيولوجياً فى الكون ، فأى بداية يمكن للمرء تصورهما لتكون نقطة إطلاق التطور الحياتى الجديد نحو حياة أرقى وأسمى؟ يرى هيراقليطس ، أن النار التى «تدير الكون» - باعتبارها إحدى مرادفات اللوجوس - كامنة فى كل شىء ، لتدفعه إلى التغير والتطور . فهى أشبه بالقلق الذى يجعل المرء لا يستقر على حال ، حتى يصل إلى غايته التى هى بدورها خطوة نحو غايات أخرى . وعلى ذلك ، فالمادة الصلدة الخامدة لا وجود لها على الإطلاق . إذ مهما تدنت درجة الحيوية فيها ، فهى لا يمكن أن تفتقد عنصر الحياة أى النار . والسبب فى ذلك ، راجع إلى أنها لا توجد منعزلة عن غيرها من الموجودات ، فهى بنت نقيضها ، وهى فى اتصال مباشر ، وتفاعل غير منقطع . ومن ثم فاللوجوس أو العقل أو الروح كامنة لا محالة فى المادة كمون النار فى الحجر الصوان .

Ibid., p. 50.

(67)

ومن هذا المبدأ الحيوى عند هيراقليطس ، حاول البيولوجيون رصد صورة واضحة لنشأة بيولوجية ، ومستقبل بيولوجى تكرر لى حياة الإنسان . فجاءت فى هذا المضمار نظرية دارون فى أصل الإنسان . وأفكار أوسولد سبنجلر Osmald Spengler⁽⁶⁸⁾ . وعليه ، فإذا صدق بوفون Buffon⁽⁶⁹⁾ . فى قوله : «إن النبات حيوان نائم» ، فيجوز لنا القول : إن الجماد نبات نائم⁽⁷⁰⁾ . فمن الجماد ينتج النبات ، ومن النبات تولد الكائنات الحية فى مرحلة متواضعة ، أولها الأحياء ذوات الخلية الواحدة . وبالرغم من أن هذه النظرة للتطور الطبيعى والبيولوجى ، هى نظرة مادية بحتة ، يطرحها أولئك الذين يرفضون وجود أى

(68) سبنجلر (أو سوالد) Spengler Osmald فيلسوف ألماني ولد عام 1880م أحد المنظرين الرئيسيين للمذهب التاريخي Historisme ، والمعطين إياه مسحة من التشاؤم . فقد عارض ما يسميه بخرافة التقدم . وشرح التاريخ على أنه مسيرة دائرية . مقارناً كل ثقافة بوحدة عضوية متكاملة خاضعة لقوانين التطور البيولوجى ، (نمو ، نضج ، انحطاط) . اهتم على الخصوص بدراسة مصير وغروب الغرب ، مؤكداً على الدور السياسى الهائل لألمانيا فى هذه المسيرة . من بين بحوثه : انحطاط الغرب 1916م . والمذهب البروسى والاشتراكية 1920م . ثم الإنسان والتقنية 1933م .

(69) بوفون Buffon georges leclarc ، كاتب وعالم طبيعى فرنسى . ولد عام 1707م اهتم بعالم النباتات ، فكتب عدة مؤلفات فى هذا الشأن من بينها : التاريخ الطبيعى .

(70) راجع فى هذا الشأن ول ديورانت : مباهج الفلسفة الكتاب الأول . ص ص 79-80 ترجمة د/ أحمد فؤاد الأهوانى . مكتبة الأنجلو المصرية 1907 يقول الكاتب : «وتشير تجارب بوز Bose إلى سياسة خاصة فى المادة ، فلو وضعنا قضيباً رفيعاً من البلاتين فى مقياس التشمع (البولومتر Bolometer) لاستجاب لارتفاع درجة حرارة يبلغ واحداً من مائة مليون درجة لاريب أن هذه الحساسية مختلفة فى نوعها عما نجد فى الكائنات الحية . وهى لاتؤدى إلى رد فعل متلائم يرتفع بقوة الكائن فوق بيئته ، ولكنها توحى لنا بالطريقة التى سدت بها الطبيعة الثغرة بين المادة والعقل» .

عناصر غير مادية، ويعتبرون ذلك دليلاً دامغاً لدحض الروحانية، إلا أن هذه الأدلة، قد تنقلب على معتققيها، وخاصة إذا ما سلمنا بأن الحياة الكامنة في الوجود المادي، هي سبب رئيسي في تطوره وتفاعله. فالوجود المادي وعاء للقوة الدافعة فيه، وكل إناء بما فيه ينضح.

نصوص مختارة من كتابات هيراقليطس⁽⁷¹⁾.

الكلمة والواحد Le Logos et L'un

(1-7-18)⁽⁷²⁾

إذ لم تأمل غير المتوقع، فلن تجده، فهو راسخ وغير قابل للاختراق.

(2-11-93)

إن الإله الذى يهتف بالغيب فى دلفى، لا ينطق ولا يخفى شيئاً، ولكنه

يرمز.

(3-12-92)

الكاهنة ذات اللسان الهادى تنطق بأحاديث خطيرة، وبدون تدليس، مخترقة من خلال صوتها آلاف السنين. وهذا بفضل الإله الذى يحفظ لها الحياة.

(71) كتاب هيراقليطس يحمل اسم «فى الطبيعة» De la Nature، وهو اسم مشكوك فيه لأنه مكرر عند معظم فلاسفة عصره. أما بالنسبة للترجمة، فالترجمات تتعدد من اليونانية إلى الإنجليزية والألمانية والفرنسية، ويحلو لكل مترجم أن يضع على هواه ترقيماً للشذرات. ومن هؤلاء المترجمين نذكر: ترجمة جان بيرنت J. Burnet إلى الإنجليزية، والمنقولة بدورها إلى الفرنسية. وترجمة كاثلين فريمان Kathleen Freeman إلى الإنجليزية. وترجمة جان برون Jean Brun إلى الفرنسية وهى النسخة التى اعتمدنا عليها فى ترجمة النصوص المختارة إلى العربية. كما اعتمدنا أيضاً نفس تصنيف المواضيع الواردة فى هذه النسخة، كتاب جان برون السالف الذكر.

(72) الرقم الأول على اليمين يشير إلى تصنيف جان برون. والرقم المتوسط إلى تصنيف جون بيرنت. أما الرقم الأخير على الشمال فيشير إلى تصنيف كاثلين فريمان.

(4- 97 - 79)

ليس الإنسان بالنسبة للألوهية سوى مولود جديد، وهو أشبه بالطفل مقارنة بالرجل .

(5- 96 - 78)

موطن البشر لاأوى المعرفة، بينما يتمتع بها موطن الإله .

(6- 2- 1)

ليس فى وسع البشر معرفة الكلمة الأزلية Le Logos . فعند سماعهم لها، تبدو لهم وكأنهم يسمعونها لأول مرة . ومع أن كل الأشياء تأتى من خلال الكلمة، إلا أن البشر يبدون وكأنهم ليسوا بذوى خبرة بما فيها من أسماء وأفعال . (وهم بذلك) يظنون بعيدين، عما أقوم به من تمييز بين الأشياء حسب طبيعتها ومسمياتها . كما أن بعض الناس ينسون مايقومون به وهم أيقاظ، تماماً كما ينسون ما يفعلونه وهم نيام .

(8- 6 - 19)

أولئك الذين لايعرفون، ولأن يسمعون، ولايتكلمون .

(9- 3 - 34)

أولئك الذين لايفهون ما يسمعون، وكأنهم أخراس، والذين ينطبق عليهم المثل القائل : الحاضرون الغائبون .

(10- 5- 17)

إن معظم الناس لايفكرون بعناية فيما يحضر أمامهم من أشياء . وحتى لو عرفوها، جهلوا كنهها : إنهم يعيشون على الظاهر .

(86 - 116- 11)

معظم الأشياء الإلهية غير قابلة للمعرفة بسبب عدم الإيمان .

(67 - 36 - 12)

إن الله نهار وليل ، شتاء وصيف ، سلام وحرب ، رخاء وقحط إنه يتحول كالنار التي عندما تمتزج بالطيب ، يستمتع بها كل إنسان حسب مزاجه .

(113 - 91 - 13)

الفكر ملكة مشتركة بين الجميع .

(116 - -14)

يتمتع كل البشر بملكة التعرف على ذواتهم ، وبملكة التفكير .

(2 - 92 - 15)

على المرء أن يتبع ماهو مشترك بين كافة البشر . لأن كل ما يختص بكل كائن ، مشترك بين الجميع . ولكن ، مع أن اللوجوس (العقل) مشترك بين الجميع ، إلا أن معظم البشر يعيشون كما لو أن لكل منهم فكراً خاصاً .

(115 - -16)

النفس تنتمي للوجوس التي تنمو من ذاتها .

(45 - 71 - 17)

مهما بحثت عن حدود النفس فى أى جهة من الجهات ، فلن تصل إليها . لأنها فى عمقها شبيهة باللوجوس التي تأوى إليها .

(50 - 1 - 18)

الكل قابل وغير قابل للقسمة، مولود وغير مولود، فان وغير فان اللوجوس والخلود أب وابن إلهان وعادلان. إذا كنت لست أنا من تستمع إليه بل اللوجوس، فمن الحكمة أن يعرف المرء، أن الكل، واحد.

(32 - 65 - 19)

الواحد هو وحدة الحكمة، وهو يرغب ولا يرغب أن يدعى باسم زيوس
. Zeus

(33 - 110 - 20)

القانون هو الطاعة لإرادة الواحد.

(114 - B 91 - 21)

من يتكلم بذلك، يعتمد على ما هو مشترك بين الجميع، تماماً. كما تعتمد المدينة على قوة القانون. ويجب أن يكون اعتماده في ذلك أشد، لأن جميع القوانين البشرية تتغذى من قانون واحد. فالقانون الإلهي تنتشر قوته في الواقع أبعدهما هو متوقع، بحيث يكفي الجميع ويشمل الكل.

الحرب والكفاح Le Comlat et la Lutte

(53 - 44 - 22)

الحرب أب لكل شيء، ملك لكل الأشياء. لقد خلقت من البعض آلهة ومن البعض الآخر بشراً، وجعلت من البعض أحراراً ومن البعض الآخر عبيداً.

(80-62-23)

على المرء أن يعلم أن الحرب شاملة، وأن العدل كفاح، وأن جميع الأشياء تنشأ وفقاً للكفاح والضرورة.

(125 - -24)

الجنة تفسد إذا لم ترج.

التلاف الأضداد L'Harmonie des Contraires

(8 - -25)

تتألف الأضداد، وينشأ أفضل التلاف مما هو مختلف.

(54 - 47 - 26)

الإتلاف الخفى أفضل من الإتلاف الظاهر.

(60 - -27)

الطريق الصاعد والطريق الهابط كلاهما واحد، ومتطابقان.

(59 - 50 - 28)

لا فرق فى آلة النسيج بين الطريق المستقيم والطريق المتعرج، فكلاهما واحد، وهما متطابقان.

(10 - -29)

ربما تعشق الطبيعة المتناقضات، وتعرف كيف تزيج التوافق. وهى بذلك لاتميل إلى التماثلات. وهكذا جمعت بين الذكر والأنثى، ولم تقارب بين

الكائنات التي هي من نفس الجنس . فقد شكلت (أى الطبيعة) ، الوفاق الأصيل عن طريق المتضادات ، وليس عن طريق المتشابهات . وعلى هذا المنوال ، يبدو أن الفن في محاكاته للطبيعة يسلك نفس الطريق . ففى فن الرسم ، عندما تمتزج الألوان الأبيض والأسود ، والأصفر والأحمر ، فإنها تعطينا صوراً متطابقة مع الأصل . ولكى نصل فى الموسيقى إلى نغم متجانس من خلال أصوات مختلفة ، فإننا نمزج بين الأنغام الحادة والغليظة والطويلة والقصيرة . أما بالنسبة لفن الكتابة ، فالجميع يتفنن فيها من خلال تكوين تركيبية متجانسة من الحروف الساكنة والحروف المتحركة . . .

(30 - 66 - 48)

اسم القوس يعنى الحياة ، لكن وظيفته الموت .

(31 - 45 - 51)

لا يفهم الناس كيف يمكن للشيء المتناقض مع نفسه ، أن يكون متوافقاً معها فى نفس الوقت . تماماً كما يحدث فى حالات شد وتر القوس فى أوضاع متضادة ، وكذلك أوتار القيثارة .

(32 - 78 - 88)

وهذا هو الحال بالنسبة لنا أيضاً . فالحياة والموت ، واليقظة والنوم ، والشباب والشيوخوخة كل منها يولد من نقيضه .

(33 - 52 - 61)

ماء البحر هو أنقى المياه ، وهو فى نفس الوقت أقذرهما . فهو قابل للشرب ومفيد عند الأسماك ، بينما هو بالنسبة للبشر غير قابل للشرب ، ومميت .

(34 - 67 - 62)

الخالدون فانون، والفانون خالدون . فالبعض يعيشون من موت الآخرين . والآخرون يموتون من حياة البعض .

(35 - 72 - 77)

السعادة أو الموت بالنسبة للأنفس هي أن تصبح رطبة . فالسعادة بالنسبة لها هي أن تهبط في الحياة . إن حياتنا تولد من موتها ، كما تولد حياتها من موتنا .

(36 - 58 - 58)

الخير والشر شيء واحد . فالأطباء الذين يفحصون المرضى ، ويكونونهم في كل مكان من أجسامهم ، يطلبون منهم أجراً بغير حق ، لأن علاجهم هو الآخر أكثر ألباً من أمراضهم .

(37 - 35 - 57)

إن أعظم سيد هو هزيود Hésiode . فهو يعتقد أنه يعرف الكثير من الأشياء . بينما هو لا يعرف الفرق بين الليل والنهار ، ولا يعرف أن كليهما واحد .

الصيرورة Le Devenir

(39 - 81 - 49. A)

نحن نترل ولا نترل في نفس الأنهار .

(40 - [42.44] - 91)

لا نستطيع أن نسبح مرتين في نفس النهر . ومن غير الممكن للمرء أن يلمس مرتين جوهراً قابلاً للفناء ، وهو في نفس الحالة . لأنه في حالة من

التحلل ، والتكون من جديد فى صورة مخالفة من خلال التغيرات المتسارعة .
وبالأحرى ، فإن حالته هذه لم تكن جديدة ، ولا لاحقة ، لأنها تحدث فى نفس
الوقت ، الذى يظهر فيه للوجود ، ويختفى منه .

(41 - - 12)

من يسبح فى نفس النهر ، تحيط به مياه أبداً متجددة . كما أن الأنفس
تتصاعد مما هو رطب .

(42 - 82 - 77)

تموت النفوس لتصبح ماء ، وتموت المياه لتصبح أرضاً . ومن الأرض تولد
المياه ، ومن المياه تولد الأنفس .

(43 - 70 - 103)

تتطابق البداية والنهاية على محيط الدائرة⁽⁷³⁾ Circonférence

(44 - 25 - 76)

تولد النار من موت الأرض ، ويولد الهواء من موت النار ، ويولد الماء من
موت الهواء ، كما تولد الأرض من موت الماء . إن موت الأرض ينتج من
جديد الماء . وموت الماء ينتج من جديد الهواء . وموت الهواء ينتج النار ،
وهكذا دواليك (من النقيض يخرج النقيض)⁽⁷⁴⁾ .

(73) يدعى بعض الشراح أن مصطلح (محيط الدائرة) ليس مصطلحاً هيراقليطيسياً لأن هذا
المصطلح لم يظهر إلا فى فترة متأخرة من ذلك العصر . ويعتقدون أيضاً أن هيراقليطس لم
يكن من اهتماماته التأمل الهندسى .

(74) هذه الشذرة تثار حولها الشكوك ، لأنها تعرض عنصر الهواء الخاص بآنيكسيمانس ،
وفكرة العناصر الأربعة لدى أمبادقليدس .

(45 - 39 - 126)

الأشياء الباردة تتحول من ذاتها إلى حارة، والأشياء الحارة تصير باردة.
كما يجف الرطب، ويصير الجاف رطباً.

(47 - 79 - 52)

الزمن أشبه بالطفل الذى يلعب لعبة تريك تراك. ومملكته هي مملكة
الطفل⁽⁷⁵⁾.

(47 - 37 - 7)

لو تحولت كل الأشياء إلى دخان لميزتها الأنوف.

النار Le Feu

(48 - [24.28] - [64.65.66])

الصاعقة (أى النار) تدير الكون.

النار هي الحاجة والإشباع. أما الحاجة فهي تحكم نظام العالم وفقاً
لقانونه. أما الإشباع فهو نشوة العالم.

عندما تحل النار فجأة، فهي ستحكم كل الأشياء وتستحوذ عليها.

(49 - 22 - 90)

جل الأشياء تتبادل بالنار، والنار تتبادل بها، تماماً كما تتقايض البضائع
بالذهب، والذهب بالبضائع.

(75) يقارن البعض بين رباعيات عمر الخيام الغارقة فى اليأس، وبين أفكار هيراقليطس فى هذا الشأن. فكلاهما يرى أننا فى لعبة تلعبها السماء، أى أننا يبادق على رقعة شطرنج الكون. وتعدد الواحد تلو الآخر فى لعبة العدم.

(84 A - 83 - 50)

تجد النار راحتها فى التغيير .

(16 - 27 - 51)

قد ينجو المرء من النار الظاهرة، بينما من المستحيل عليه أن ينجو من نار العقل . إذ كيف يمكن للمرء أن يخفى نفسه مما لا يخفت نوره على الإطلاق⁽⁷⁶⁾ .

(30 - 20 - 52)

هذا العالم المنظم المشاع للجميع، لم يخلقه أى إله ولا أى إنسان، ولكنه كان منذ الأزل، وسيظل ناراً متقدمة إلى الأبد، تُضَيء بمقياس وتخبو بمقياس⁽⁷⁷⁾ .

(31 - 23 - 53)

تتحول النار أولاً إلى بحر، وينشطر نصف البحر ليصبح أرضاً، بينما ينفث النصف الآخر ناراً⁽⁷⁸⁾ .

(76) هذه الشذرة تشبه نصا لدى كلمينصو الإسكندراى . فمن المحتمل أن يكون الجزء الأول منها إضافة منه لجعلها تتوافق مع العقيدة المسيحية ، وبالتالي يبدو أنها ليست من كتابات هيراقليطس .

(77) يعتمد البعض على هذا النص ، لجعل من هيراقليطس أحد أجداد المذهب المادى الجدلى Motérialisme Dialectique . وهذا ما فعله لينين ، وجوزيف ستالين .

(78) هذه الشذرة تثير بعض العناء لفهمها ، ويبدو أن هيراقليطس يريد القول : إن النار تتحول إلى بحر بمعنى أن الصواعق المصاحبة للبرق والبرق تمتزج ، فتَهطل أمطاراً تشكل البحر . أما قوله : من البحر تولد الأرض ، فقد يعنى أن هذا الفيلسوف كان شاهداً على تشكيل ، وظهور بعض الجزر البركانية التى تبدو للرائى حمماً تتراكم وتتكشف فوق سطح البحر ، بينما تنبعث الأدخنة من هنا وهناك .

الإنسان L'Homme

(119 - 121 - 54)

الإنسان طابعه الذكاء .

(82 - 98 - 55)

أجمل القروء يُعد قبيحاً، إذا ما قُورن بالنوع البشرى

(83 - 99 - 56)

إذا قُورن أكثر الناس حكمة بالألوهية، يبدو فى حكمته وجماله، وفى كل الصفات الأخرى أشبه بالقرد⁽⁷⁹⁾ .

(85 - [105 - 17] - 60)

من العسير على المرء أن يُقاوم ما يتمناه قلبه . لأن ما يتمناه القلب يأتى على حساب الروح .

(98 - 38 - 61)

تبتسّق النفوس حياتها من هاديس Hades⁽⁸⁰⁾ .

(79) المقارنة هنا ليست بالشكل الفيزيقي، ولكنها فى درجة كمال العقل .

(80) هاديس Hades هو إله الموتى عند الإغريق، وهو ابن كرونوس وريا . إنه أحد سادة الكون الثلاثة بعد هزيمة التيتان . يسيطر هاديس سلطته على الجحيم . ولما كانت النار هى الروح الإلهية عند هيراقليطس، فلا بد أن النفوس التى تعيش حياة البؤس والذبول فى الحياة، لن تشهد البناعة والإزهار، إلا فى حدائق الإله هاديس، حدائق الجحيم . والصورة هنا متناقضة تماماً مع تصور أديان الوحي .

(63 - 122 - 27)

الأشياء التي لا يرغبها، ولا يتخيلها البشر تكون في انتظارهم بعد الموت .

(64 - 101 - 25)

ما أعظم الموت، وما أعظم المصير المرتبط بها .

(65 - 64 - 21)

الموت هو ما نراه في حالة اليقظة . والتعاس هو ما نره في حالة النوم .

(66 - 77 - 26)

عندما يقفل المرء عينيه، يُوقد لنفسه شعلة في الظلام . إنه حيٌّ، لكنه يلامس الموت عند قفل عينيه . ومع ذلك فهو يلامس الوجود النائم وهو صاحِب⁽⁸¹⁾ .

(67 - - 89)

يشترك الناس وهم في حالة اليقظة في عالم واحد، بينما يعود كل منهم في حالة النوم إلى عالمه الخاص .

(68 - 90 - 75)

عندما يكون الناس نياماً، فإنهم يعملون ويتعاونون في صيرورة الكون .

(81) يبدو أن الجزء الأول من الشذرة، يشير إلى عالم الحس الذي يبقى مع النائم خلال الأحلام .

الطبيعة La Nature

(69 - - 123)

الطبيعة يحلو لها أن تخفى نفسها .

(70 - 31 - 99)

لو لم تكن الشمس موجودة، لخيم الليل على الكون رغم وجود الكواكب الأخرى .

(71 - 34 - 100)

الشمس صاحبة الأمر والصون لكل التقلبات الدورية في الكون . هذا بجانب أنها تحدد وتدير وتظهر بجلاء التغيرات الجوهرية التي تطرأ على أجسام الكثير من الحيوانات بحسب أدوار حياتها Metamorphoses . فضلاً عن ذلك فهي (أى الشمس) تُنظم فصول السنة التي تنتج كل شيء .

(72 - - 120)

الدب الأكبر⁽⁸²⁾ La Grande Ourse هو حدود الفجر والغسق في آن واحد . وفي مقابل الدب الأكبر نجد حدود الإله زيوس رب السماء .

(73 - - 94)

الشمس لن تتجاوز حدودها لأنها تحت حراسة إرينيس⁽⁸³⁾ Erinyes حاميات العدالة .

(82) الدب الأكبر La Groude Ourse مجموعة من النجوم تبدو في الليالي القمرية على هيئة عربة بصندوقها . تدور العربة بشكلها الثابت حول نفسها . لكن النجمتين المشكلتين

لسند الصندوق، يظهر دائماً على امتدادهما النجم القطبي، الدال على جهة الشمال .

(83) إرينيس Erinyes آلهة الجحيم عند الإغريق .

(74 - - 3)

الشمس فسيحة كقدم الإنسان

(75 - 32 - 6)

تتجدد الشمس كل يوم، وباقية بدون انقطاع في حالة من التجدد.

الأخلاق Ethique

(76 - - 71)

على المرء أن يتذكر ما نسيه، وإلى أين يقود الطريق.

(77 - 19 - 41)

الحكمة لاتقوم إلا في شيء واحد : إنه معرفة الفكر La Pensée الذي يحكم الكل من خلال كل الأشياء .

(78 - - 108)

لم أجد أحداً ممن استمعت إليهم، أدرك أن الحكمة مفصولة عن الكل⁽⁸⁴⁾.

(79 - - 112)

الفكر هو أعظم الفضائل . ومن الحكمة أن يقول المرء الحقيقة، وأن يعمل بما تمليه عليه الطبيعة .

(80 - 49 - 35)

يجب على أصدقاء الحكمة أن يتمعنوا في الأشياء .

(84) يعنى هيراقليطس هنا أتباع المدرسة اللطية، وفيثاغورث وزينوفان، وهو ميروس وهزيود.

(81 - 16 - 40)

لو أن سعة الاطلاع تُعلم الذكاء، لأعطته لهزيود وفيثاغورث، ولزينوفا
وهيكاتي Hécatee⁽⁸⁵⁾.

(82 - 94 - 73)

لا يجب على المرء أن يعمل ويتكلم على طريقة النيام. إذ أننا نعتقد أيضاً
أننا نعمل ونتكلم أثناء النوم.

(83 - - 56)

ينخدع الناس عادة في معرفتهم للأشياء المرئية، فيكونون كهوميروس
الذي كان أحكم رجال الإغريق، فالأطفال الذين يقتلون القمل، يخدعونه
بقولهم: «ترك ما اصطدناه، أما ما لم نره وما لم نصطده، فإننا سنتزعه».

(84 - 111 - 104)

ترى أى روح وأى عقل لديهم؟ إنهم يلهثون وراء مطربى الشوارع⁽⁸⁶⁾،
ويقتدون بالعوام دون أن يعلموا أن العديد منهم خبيثاء، وأن الندرية بينهم من
الأخيار.

(85 - - 20)

يولدون ويتشبثون بالحياة، لكنهم يستقبلون الموت، أو بالأحرى الراحة.
ويتركون أبناءً من بعدهم، يكون بدورهم مآلهم للفناء.

(85) هيكاتي Hécatee رحالة، وجغرافى، وعالم فى خصوصيات الشعوب
ethnographe. عاش عام 520 قبل الميلاد. استخدم هيرودوت بعض مؤلفاته ومنها
كتاب: رحلة حول العالم.

(86) يبدو أنها إشارة إلى أورفيوس Orphios صاحب عقيدة النحلة الأورفية، حيث كان
شاعراً، وعازفاً بارعاً، وواعظاً دينياً فى نفس الوقت. حيث يروى عنه أنه كان ذا صوت
عذب تنقاد خلفه جميع الكائنات الحية واقعة تحت سحره.

(86 - 74)

علينا ألا نعيش كعيشة الأطفال تحت سلطة الوالدين . فننقاد بالتقاليد التي
تعلمناها من الأسلاف .

(87 - 80 - 101)

لقد بحثت عن نفسى بنفسى .

(88 - 13 - 55)

أفضل من الأشياء، ما يمكن للمرء أن يراه، ويسمعه، ويعرفه .

(89 - - 70)

ليست ظنون البشر سوى لعبة أطفال .

(90 - 113 - 49)

أفضل الرجال، يعادل الآلاف من البشر .

(91 - 51 - 9)

الكثير من البشر يفضلون ملذات الخيول والكلاب والإنسان . فالحمير
تفضل التبن على الذهب، لأن فى الأول متعة لها لاتجدها فى الثانى .

(92 - 53 - 37)

تتمرغ الخنازير فى الأوحال، (وتستمتع) الدواجن بالتراب والرماد .

(93 - 54 - 13)

الإنسان ذو النفس الطاهرة لا يكون قدراً، ميالاً إلى الدنس، متلذذاً
بالهوان . فالخنازير وحدها من يستمتع بالوحل، أكثر من استمتاعها بالماء
النقى⁽⁸⁷⁾ .

(87) يريد هيراقليطس أن يقول : إن الإنسان الذى يعيش فى جهل، تظل نفسه غير طاهرة بسبب
تعاملها مع المحسوس . وهو فى هذه الحالة، يشبه فى حياته الخنازير التى لاتتعامل إلا مع
القاذورات، ولا يحلوا لها الاستحمام إلا فى الأوحال .

(4 - 51 A - 94)

لو كانت السعادة تكمن فى اللذات الجسدية، لوجدتها الثيران فى أكل
الجلبان La Gesse⁽⁸⁸⁾.

(29 - - 95)

أنبل الناس من يُفضل المجد والخلود على المتع الفانية . لكن معظمهم أشبه
بالبهائم التى تحمل أسفاراً .

(22 - 8 - 96)

من يبحث عن الذهب، يحفر كثيراً، ولا يجد إلا القليل منه .

(11 - - 97)

كل الدواب تُعامل بقانون الضرب .

(43 - 103 - 98)

الحد من الإفراط، أكثر ضرورة من إطفاء حريق .

(44 - 100 - 99)

عن الواجب على الشعب أن يُقاتل من أجل سيادة القانون، تماماً كما
يُدافع عن أسوار مدينته .

(47 - 48 - 100)

عظائم الأمور لا تُعرف بالظنون .

(102 - 61 - 101)

كل الأشياء بالنسبة للإله جميلة، وحسنة، وعادلة . أما بالنسبة للبشر،
فبعضها عادل وبعضها الآخر جائر .

(88) فى ترجمة بيرنت وفريمان نجد النص على النحو التالى : «لو كانت السعادة فى اللذات
الحسية لوحدتها الثيران فى أكل الكشنى Vesces . والكشنى نبات مرُّ الطعم تستمتع
بأكله الأبقار .

(102 - 117 - 87)

الرجل الأحمق هو من يتردد في اتخاذ القرار .

(103 - 111 - 110)

من غير المفضل ، أن يصل البشر إلى كل ما يرغبونه .

(104 - 85 - 96)

تُدفن الجثث ، أفضل من أن تتحول إلى جيف .

(105 - 115 - 97)

تنبح الكلاب على من لا تعرفهم .

(106 - 104 - 111)

يعيد المرض للإنسان الصحة الحسنة والمستحبة ، تماماً كما يعود الجوع بالشبع ، والتعب بالراحة .

(107 - 109 - 95)

من الأفضل للمرء أن يُخفى جهله ، حتى لو كان في حالة من الفجور والثمالة .

(108 - 80 - 101 A)

شهادة العيون أكثر صدقاً من شهادة الآذان .

(109 - 4 - 107)

العيون والآذان شهود سيئة لذوى النفوس المتوحشة .

(112 - - 69)

هناك نوعان من التضحيات . أولاهما يقوم بها رجال في منتهى النقاء (الطهارة) . وهذا ما يحدث أحياناً ، وعلى وجه الندرة عند فرد ، أو عند قلة من الجماعة . أما ثاني التضحيات فهي مادية .

(113 - 60 - 23)

لو لم يكن للظلم وجود، لما عرف الناس كلمة العدل⁽⁸⁹⁾.

(114 - 118 - 28)

الإنسان الجدير بالثقة هو الذى لا يعرف، ولا ينادى إلا بالأشياء الحسنة والقبالة للتصديق. لأن العدل سيتتقم من مُختلقى الأكاذيب، وشهود الزور.

(115 - 102 - 24)

كل الآلهة، وكل البشر يجلون من ماتوا فى ساحة الحرب.

(116 - 14)

أولئك الهائمون على وجوههم فى الظلام، والحكماء والسحرة منهم، ومدعو الوحي من عبدة باخوس Bacchants الواهمون بمعرفة أسرار الألوهية، المحتفلون بعقائد غامضة من صنيعة البعض، يبدعون من خلالها الكشف عن الغيب بدون حدود، هؤلاء هم من يتهددهم ما وراء الوجود (القدر)، وتنبئهم النار بأسرارها⁽⁹⁰⁾.

(117 - [129 . 130] - 5)

أولئك الذين يُطهرون أنفسهم بتلطّيح أجسادهم بالدماء، إنهم فى ذلك أشبه بمن يستحم فى الأوحال، ويخلقون القناعة فى من يشاهدهم يفعلون ذلك بأنهم مجانين. إنهم يوجهون صلواتهم إلى أشكال من الآلهة، وهم فى ذلك أشبه بمن يتحدث عن أوطان لا يعرفون أى شيء عند آلهتها وأبطالها.

(89) يشير هيراقليطس هنا إلى حالة الظلم. ولم يعرف الشراح ما يعنيه الفيلسوف. وهل يعنى «بالظلم» عدم عدل القانون، أم فقدان العدالة فى التطبيق.

(90) المعنيون فى هذه الشذرة هم: عبدة باخوس إله الخمر، وأتباع عقيدة «النحلة الأورفية» أصحاب المذاهب الدينية السرية التعاليم، الصوفية العقيدة، الداعية إلى فكرة تناسخ الأرواح (انظر الشذرة رقم 117).

(84. B - 82 - 118)

من المؤلم أن تتجشم النفس آلام نفسها بنفسها (المقصود عن طريق أعضاء
البدن)⁽⁹¹⁾.

(125 . A - 119)

فالتبقي لكم الثروة مفسدة أيها الفيسيون Ephésiens ، حتى تكون شاهدة
على سلوككم السيء .

(121 - - 120)

يستحق الأفسيون الشنق حتى تبقى مدنهم مهجورة مما عدا الأطفال .
وهذا جزاء لهم على نفيهم هير مادور Hermadore ، الرجل الأفضل من بينهم .
فقد قالوا له : «ليس بيننا من هو أفضل من الآخرين ، وإذا وُجد هذا الإنسان ،
فليذهب بعيداً ليعيش مع آخرين» .

(117 - 83 - 121)

عندما يكون الإنسان ثملاً ، يظل مقادماً بطفل صغير . فهو يترنح دون أن
يعرف إلى أين السبيل . وهو كذلك لأن نفسه رطبة .

(118 - [74 - 76] - 122)

النفس الجافة ، هي النفس الأفضل والأكثر حكمة .

(124 - - 123)

العالم الأكثر جمالاً ، أشبه بكوم القمامة الذي تتناثره الصدفة⁽⁹²⁾ .

(91) من المحتمل أن تكون هذه الشذرة مكرسة للحديث عن النفس . ولوجمعنا الشذرتين
(84.A.-84.B) أى رقمى 50 ، 118 ، يتضح لنا أن المقصود فى الشذرة الأولى (50)
هو النفس وليس النار . فالنفس هى التى تجد راحتها فى التغيير . أى فى اليقظة والنوم ،
والحياة والموت .

(92) هذا النص ورد فى بعض الترجمات الفرنسية على النحو التالى : «أكثر الأشياء آية فى
النظام . أشبه بكوم قمامة جمعت الصدفة» . راجع كتاب :

(124 - 119 - 42)

يستحق هوميروس الطرد من المجالس ، والضرب المبرح بالعصى ،
وكذلك الشأن بالنسبة لأركيلوك Archiloque⁽⁹³⁾ .

(125 - 105)

كان هوميروس منجماً Astrologue

(126 - 33 - 38)

كان طاليس أول عالم فلك Astrologue

(127 - 112 - 39)

وكذلك بياس Bias⁽⁹⁴⁾ بن تيتام في إقليم بريان Priène ، وهناك فاقته شهرته
الآخرين .

النزعة الإنسانية في المدرسة الإيلية :

لما كانت الحروب والاستعمار إحدى أسباب دمار الحضارات في كل
زمان ، فإن الحضارة الإغريقية قد نالت نصيبها من هذه الويلات . لكن بداية
الطوفان الفارسي كان قد بدأ في القرن السادس قبل الميلاد باجتياح الحضارات
الواقعة غرباً من بلاد فارس ، ومنها مصر ، واليونان . حيث أحدث ذلك الغزو
هرجاً ومرجاً في غرب آسيا الصغرى . فتنادت الدول لتدافع عن بعضها
بعضاً ، ثم عن نفسها عندما اشتد الضغط غرباً . فبعد أن نجحت مصر في صد
غزوات الآشوريين بمعونة الجند المرتزقة من بلاد اليونان ، والأيونيين ،

(93) «أركيلوك» ، هو أحد الشعراء اليونان خلال القرن السابع قبل الميلاد.

(94) «بياس» Bias ، هو أحد الحكماء السبعة عند اليونان.

والكاريين الأمر الذى جعل البلاد تستقل لفترة قرن من الزمان، خضعت من جديد لحكم الفرس عام 595 ق.م. ومع ذلك، فقد استأنفت الحضارة المصرية نموها، وتطورها، بل وازدهارها، الأمر الذى جعلها تستهوى عقول الشباب اليونانى، الذين هاجروا إليها، وأقامت أعداد منهم فى شمال الدلتا فى مدينة «منف»، حيث نهلوا من علومها وفنونها، واستقوا من تصوراتها الدينية.

هذا ومن الجدير بالذكر، أن من بين ألمع العبقريات التى برزت فيما بعد فى بلاد اليونان، والذين زاروا الحضارات الشرقية فى المنطقة العربية وخاصة مصر، وتأثروا بها، كان أورفيوس Orpheus، وزينوفان Xenophane، وفيثاغورث Pythagore، وأفلاطون Platon. ولقد عاد أورفيوس من الشرق بعد تشبعه بالحضارة، فكان نبياً فى بلاده مُبشراً بمفاهيم دينية شرقية. مشبعة بالتصوف والتقوى والزهد مما كان غريباً على عقلية اليونانيين. فكان بذلك بشيراً لتصور جديد فى تاريخ الميثولوجيا الإغريقية. حيث بدأ مذهبه: النحلة الأورفية Orphism بزمرة محدودة من الرفاق، وفى إطار سرى بسبب غرابتها على أهل البلد. لكن هذا المذهب مالبت أن ذاع صيته فى أرجاء المعمورة، فكان بذلك بداية للمرحلة الثالثة فى تطور الديانة عند الإغريق. أما فيثاغورث، فقد خرج من مصر قاصداً بابل، ثم زار فينيقيا، وتعرف فيها على كثير من العقائد الشرقية.

وعندما اشتد ضغط الفرس غرباً خلال القرن السادس قبل الميلاد، كانت أيونيا وعاصمتها ملطية - الواقعة فى غرب آسيا الصغرى - الضحية الأولى فى هذا الصراع، فانهارت، وانهارت تبعاً لها المدرسة الفلسفية الملطية L'école de Milée. وبسبب هذه الكارثة التى حلت بأيونيا، اندفع سيل من المهاجرين

اليونان إلى الغرب، فراراً من الغزاة، حيث استوطنوا في منطقة بحر تيران Mer Pyrrhéniennes، الواقع في منطقة جنوب غرب إيطاليا. ما بين جزيرتي صقلية وكورسيكا غرباً، والساحل الإيطالي الجنوبي الغربي. وقد أسس المهاجرون مستعمرات في تلك المنطقة، أطلق عليها اسم اليونان الكبرى Grande Grèce، التي كان من أشهر مدنها حضارة، مدينة إيليا Elea على الساحل الإيطالي الغربي، والتي تأسست عام 540 قبل الميلاد. وهي المدينة التي ملأت شهرتها الآفاق، والتي نشأت فيها المدرسة الإيلية أو المدرسة الفلسفية الثانية التي كان من أقطابها زينوفان، وفيثاغورث اللذين كانا من نشأة أيونية، وكذلك بارمنيدس الذي نشأ وعمر فيها^{(95)*}.

تلکم كانت بداية المرحلة الثالثة في تطور الديانة عند اليونان، وهي المرحلة التي تميزت - كما رأينا - بأفول نجم ملطية عاصمة الفلاسفة الطبيعيين، وظهور مدينة إيليا في الغرب فيما كان يُسمى باليونان الكبرى. ومن ناحية أخرى، فقد تميز هذا التحول بنفحات من حضارات الشرق القديم، التي وجدت سبيلها إلى الحضارة الجديدة عن طريق الجوالة اليونان الأوائل. وبذلك أصبحت هذه المرحلة - في تاريخ الديانة اليونانية - مرحلة انتقالية، عمقها وأصلها - فيما بعد - فلاسفة أثينا وعلى رأسهم سقراط وأفلاطون وأرسطو. فكانت بشكل أو بآخر تمهيداً للإيمان بالديانتين السماويتين اللاحقتين، وهما المسيحية والإسلام، وانتقالاً بالعالم من حالة الوثنية إلى حالة الإيمان بإله واحد يعبده البشر بدون استثناء.

أما على المستوى المحلي، في الحضارة اليونانية الغربية الجديدة في إيليا،

Herodote I. 170 (Cité par Bernet. Op.Cit., p. 86). (95)

(*) انظر الخريطة صفحة (127).

فقد تمتعت نهضتها الفلسفية بظروف كان لها دور أساسي في سطوع نجمها المبكر، البالغ النضج والجدة. ومن هذه الظروف كما يقول بيرنت، ظرفان أساسيان: أولهما: «احتمال تطور أفكارها الجديدة قبلياً، بطريقة طبيعية وتدرجية في مقاطعة أيونيا، الأمر الذي استبعد الصراع والمواجهة المحتملين بشأنها في عهد الحضارة الجديدة. وما كان لهذا الأمر أن يحدث بالسهولة التي تم بها لو نقلت هذه الأفكار إلى ديانة لم يكن أهلها أقل إعداداً في هذا العالم لاستقبالها. أما الطرف الثاني، فقد كان من الثمار المتأخرة لهذه الهجرات - وهي الطابع المميز لحضارة غرب اليونان - وهو نشأة العلم نشأة متصلة بالفصاحة، والبيان. ففي تفكير بارمنيدس يمكننا ملاحظة حضور ونقد لهذا الفكر الجدلي، كان لابد أن يكون لهما تأثير عظيم في مستقبل العقل اليوناني. وقد كان ذلك تعبيراً عن اندماج فن البرهنة مع فن البحث عن الحقيقة، وهو ما أثمر فيما بعد ولادة المنطق⁽⁹⁶⁾.

وصفوة القول: إن المرحلة الثالثة خيار ناضج لعقل ناضج. لقد هبت نسائم الحضارة الشرقية على اليونان الجديد، فاستنشقتها العقلاء، وترجموها إلى أفكار جديدة في مجالس العلم والدين، فكانت جديرة بهذه المرحلة. وهناتبرز من بين الخصائص العامة، خاصية منفردة تلبس ثوب العقل والدين، وهي الحدائثة المتمثلة في أفكار كل من فيثاغورث وزينوفان وبارمنيدس والفلسفة العقلية الكلية المثالية من بعدهم.

نشأة التوحيد فى الفكر اليونانى

لما كانت الألوهية هى الشمولية التى ينشأ منها ويعود إليها كل شيء ، كان من الضرورة المنطقية أن ينسب إليها كونها علة الظواهر الجزئية المشاهدة . وكان لا بد لفطنة العقل ، من أن تحث الإنسان إلى البدء بالأصول إذا ما أراد أن يتحقق من الفروع . فكان بذلك بداية نظرية المعرفة -على ما نعلم - والتماس صحة الأمور من عدمها . وهنا وجد العقل الإنسانى نفسه أمام خيارين . أولهما : البدء بالأصل ، أى المفهوم الكلى للأشياء ، ثم النزول إلى الحقائق الجزئية كمن يهبط من منبع النهر متتبعاً جداوله ، أو من النبع النقى بمائه الزلال ، إلى فروع تتعكر وتتعكر حتى تكاد تفقد المياه نقاوتها فى المصب ، وتلك كانت غاية الفلسفة العقلية الكلية المثالية ، ويبدو أن كلمة المثالية جاءت هنا بمعنى البداية بأرقى مستويات المعرفة ، وهى الحقيقة الثابتة بمفهومها المطلق ، والكامنة فى الأصول النقية . وهذا يعنى البدء بالعقل الكلى الذى تستظل بظله كل الحقائق الجزئية ، متدرجة فى نقاوتها وصدقها من الحقيقة الأولى البكر إلى فروعها ، التى عبث بها ظروف مختلفة ، فزيفتها شيئاً فشيئاً حتى أصبحت فى النهاية وكأنها ليست من الحقيقة فى شيء .

أما ثانى الخيارين أمام العقل البشرى فقد كان السير فى طريق مضاد ، وإن كان مؤدياً فى النهاية إلى الحقيقة ، وينهج هذا الخيار تتبع الجداول أحدها بعد الآخر ، من نقطة المصب صعوداً للوصول إلى المنبع . وهذا هو طريق الفلسفة الحسية أو البحث العلمى الحديث ، الذى يدعو إلى الانتقال من البسيط إلى المركب . وإذا كانت نقطة الضعف فى الفلسفة العقلية الكلية البدء بالكليات المجردة ، ثم تطبيقها على الجزئيات الحسية ، فإن آفة الفلسفة

التجريبية أى العلم، تكمن فى عدم قدرتها على الوصول إلى الكليات أو الحقائق النهائية. وهنا يكتفى العلم بالتعميم انطلاقاً من ملاحظات جزئية محدودة، الأمر الذى يجعله يقوم على الاحتمالية كما يقول هيوم بدلاً من اليقين.

وقد بدأت فكرة البدء بالكليات - على ما يبدو - انطلاقاً من ضرورة الإيمان بفكرة الحقيقة الأولى، وهى الله. وهنا نجد علاقة وطيدة فى النشأة، بين التوحيد ونشأة الخلق والخلقة فى مجال الدين وبين الفكر الفلسفى التأملى العقلى الكلى. وأياً كان الإله المعنى، هو حقيقة ميتافيزيقية، كما تظهره الأديان الكبرى غير الوضعية، أم هو الإله الكامن فى الكون اللامتناه كمون النار فى الحجر الصوان كما يظهره أصحاب مذهب وحدة الوجود. فلقصة المفاهيم الكلية دلالة أخرى، نشأت من الصراع القائم فى جوانية الإنسان، والناجم عن وسائل الحس التى تستقى معلوماتها من ظواهر متباينة، ومتغيرة من ناحية، ومن عقله الذى يلهث للتوفيق بين هذه المتناقضات التى تتوارد عليه بدون انقطاع. ويبدو أن العقل البشرى قد وجد نفسه فى مرحلة معينة فى حالة من اليأس، أمام هذه المعضلة الأستمولوجية، ففقد الثقة بنفسه، وأنكر أن تكون هناك حقائق ثابتة ولو جزئياً. وإن وُجدت فهى غير قابلة للاختراق من جانبه، ومن جانب نقيضه وسائل الحس. فكانت بذلك دعوة السوفسطائيين، والشكاك من بعدهم حتى اليوم. وهذا أمر طبيعى، إذ أن عدم الإيمان بحقيقة أولى كما يقول ديكارت، لا يبرر تجشم المعاناة للوصول إلى حقيقة جزئية.

غريبان من اليونان بذرا بذور الفلسفة فى اليونان الكبرى، فكانا بذلك أبوين أصيلين للفلسفة اليونانية، وعلمين من أعلام المدرسة الإيلية، التى

نشأت على السواحل الغربية من شبه الجزيرة الإيطالية . العلمان المعنيان هما فيناغورث الرياضى الشهير ، وزينوفان صاحب دعوة التوحيد فى الفكر والدين . وقد كان للأفكار الدينية والفلسفية لهذين العلمين أثر لحدود له على الفكر الفلسفى بوجهيه : العلقى الكلى ، والعلقى الجزئى أى العلم التجريى .

زينوفان Xénophan de Glophon

زينوفان هو أحد الشعراء الجواله اليونان الذى عاش فى القرن السادس قبل الميلاد . حيث ولد فى مدينة كولوفون Colophon فى آسيا الصغرى ، وعاصر غزو الفرس لهذه المنطقه فهاجر بهذه الأسباب ليستقر فى اليونان الكبرى ، وليؤسس المدرسه الإيلية التى نشأ فيها بارمنيدس وزينون من بعده . وقد جال زينوفان فى شتى أنحاء اليونان ، ثم زار الشرق وتشرب من حضاراته الكثير من أفكاره المتباينة مع روح الحضارة اليونانية العتيقة ، الأمر الذى كان حجراً أساسياً فى نشأة مدرسته الإيلية ومناهجها .

ولما كانت الأفكار المنسية فى كثير من الأحيان أشبه بالنار تحت الرماد لاتستثير سوى العقول النيرة ، المحبة للمخالف لما هو مبتذل ، فلا غرابة أن تبعث دعوة أخناتون فى مجال التوحيد بعد ما يزيد عن سبعة قرون على يد زينوفان فى أقصى الغرب . هذا الأمر ، لا يكون بعيد الاحتمال ، فالطبيعة تنفث أنفاسها ، وتحفظ بقاءها ووجودها . ولها فى ذلك أسباب ووسائل ، منها ماهو ظاهر ، ومنها ماهى خفى علينا حتى الآن . ومع ذلك فأبرز هذه الوسائل الطيور المهاجرة ، التى تجوب القارات ، وهى تحمل فى أرجلها وبدون أن تدرى بذوراً لأوطان لاتعرفها . وكلما استقرت تلك البذور فى تربة وأجواء مناسبة ، كلما نمت وأثمرت ، وأينعت بثمار تحاكي أصولها البعيدة الأوطان .

ولما كانت الأفكار تُحاكى البذور فى صورة غير حسية، انتقلت الأيديولوجيات والأديان من هنا وهناك، عبر البحار والمحيطات عن طريق الرحالة، والتجار، ومُحِبِّى المغامرات. ولعل زينوفان وفيثاغورث كانا أحد هذه الأسباب. من أشهر ما يُعرف عن زينوفان نبذه لتعددية الآلهة Polythéisme التى اتسمت بها مرحلة هوميروس، وطرحه بديلاً لها فكرة التوحيد Monothéisme. ومن أبرز ما يُثير انتباهنا عن إله هذا الفيلسوف أنه لاغ لبقية الآلهة. فقد هدمها تماماً كما فعل أخناتون. ثم أضفى على الإله الأحد صورة الروح المحض، بعد أن جرده من كافة الصفات الطبيعية والإنسانية.

لاحظ زينوفان الذى عمر ما يزيد عن نيف وتسعين سنة، أن تعدد الآلهة عند الشعوب منشأه خنوعها لعاداتها وتقاليدها، وتمجيد هذه العادات على حساب ملكة العقل. ومن ثم، أصبح لكل شعب إله يتصوره على غرار بيئته، ومصادر رزقه. وهى صورة حطت فى اعتقاده من مفهوم الألوهية، وجردتها من مفاهيمها السامية القائمة على خلاصة العقل. وقد قال مونتaigne، فيما بعد فى كتابه «مرافعة رايونند سيبون L'apologie de Raymand Sebon منتقداً مذهب المشبهة L'Anthropomorphisme فى تبريره للعقائد: «يجب على المرء أن يعلم أنه لاشيء أعلى وأكثر قيمة بالنسبة للإنسان أكثر من وجوده نفسه. وأن كل إنسان يصف الأشياء بناءً على صفاته هو. ومن هنا كانت النتيجة: أن شكل الإنسان هو أجمل الأشكال، ولهذا تخيل الإنسان الله على شاكلته»⁽⁹⁷⁾.

CF. Diogéne Laérce : Op.Cit., Tome II. P. 293, Not (254)

(97)

ويبدو أن تحليل مونتين جاء استرسالاً لمهاجمة زينوفان لألهة اليونان في حقبة هوميروس ، حيث كان يضيف على الآلهة صفات البشر ، وكان ينقصها الكثير من الحكمة . ويقول زينوفان في بعض من أشعاره : «لقد جعل الأحباش آلهتهم على شاكلتهم سود البشرة وفطس الأنوف . ولو كان للثيران والخيول والأسود أيد يرسمون بها كما للبشر ، لرسموا آلهتهم في صورة ثيران وخيول وأسود»⁽⁹⁸⁾ . إن إله زينوفان عقل محض ، مطلق القوة . إنه يرى أبعد مما يرى الإله أرجوس Argus ، وأكثر ضياءً من شمس لا تغرب . وهو قادر على كل شيء ، دون أن يكون في حاجة للحركة والانحناء ، أو طأطأة الرأس كما يفعل زيوس ، ولا هو في حاجة لإرسال إلهاماته مع غيره . لأن فكره ينطلق بسرعة تفوق سرعة الإله أريس Aris ، وسهام الإله أبولون Apollon . ومع ذلك فهذا الإله لا يبدو أنه روح بالمفهوم الميتافيزيقي ، وإنما هو امتداد لا نهاية له ، وشكل في صورة الكمال ، وهو في النهاية لا تراه الأبصار ، ولا تحيط به العقول . إنه كما يقول زينوفان في قصيدة الأهاجي [23] «ليس هناك سوى إله واحد ، أعظم من كافة الآلهة والبشر ، ليس له مثل بين البشر لا شكلاً ولا فكراً»⁽⁹⁹⁾ .

وباختصار ، فقد أنكر زينوفان آلهة التراث اليوناني التي ترتدى أثواب البشر ، وتتصف بصفاتهم Les Dieux Anthropomorphiques . كما أنه لم يتأثر بالأجواء الفكرية الجديدة ، والمشبعة بعقيدتي الأورفية والفيثاغورية الداعيتين إلى الإيمان بفكرة تناسخ الأرواح . فقد روى عنه أنه قابل رجلاً يضرب كلباً فقال له من باب سخريته بفكرة تناسخ الأرواح : «كفى ضرباً لهذا

Ibid. (98)

CF. Histoire de La Philo. I Encycl. Pléade. p. 423. (99)

الكلب فقد حلت به نفس صديق لى . وقد عرفتها من صوت عوائه»⁽¹⁰⁰⁾. وقد جاء فى النصوص التى تركها لنا، وبالذات فى مرثيته ما يفيد ثورته على التاريخ اليونانى فى مجال الدين . داعياً إلى التعقل فى فهم الألوهية . حيث يقول : «على الناس فى البدء أن يحتفلوا بالآلهة بغناء يبعث المسرة فى النفوس، وبتقاليد مقدسة . . . وليس من الحكمة التغنى لاجتماعك التيتان، ولا العمالقة، ولا السيكتور Centoure⁽¹⁰¹⁾ مما اخترعه الأقدمون، ولاحتى التغنى بملاحم الحروب المدنية، التى لا تحمل فى جوانبها شيئاً من الخير للإنسان بل هى مكرسة لاحترام الآلهة» .

أما فى مجال الفلسفة والتأمل العقلى فيعزى لزينوفان - باعتباره من أوائل الإيليين أنه نادى بالوجود الواحد الثابت، وهو النهج الذى سار عليه فيما بعد بارمنيدس فى حملته ضد هيراقليطس والقائلين بتعدد الوجود، والحقائق وعدم ثباتها . فكما رأينا، فقد اتسمت عقيدة الوجود السابقة عن زينوفان، بالتعدد فى كل شيء . فالآلهة متعددة بعد أن خلق بعضها بعضاً كما هو الحال عند هوميروس وهزيود . والعالم المادى متعدد فى معظمه وفقاً لرؤيته عند طبيعى أيونيا . وهكذا انطلاقاً من مبدأ التعددية عند القدماء، واكب الفكر الإنسانى التعددية فى أخلاق البشر . وهذا الأمر الأخير جر بالتالى إلى نسبة عدم الثبات، وهى دعوة السوفسطائين . أما عقيدة التوحيد عند زينوفان، فقد ولدت الحقيقة الواحدة، الثابتة، من الألوهية الواحدة . فأصبح فى هذا العرف : الله واحد، والكون واحد، والحقيقة واحدة، والكل ثابت وفى

Burnet. Op.Cit., p. 126. (100)

(101) السيكتور Centure كائن وهمى نصفه الأعلى إنسان، والنصف الأسفل حصان .

متناول العقل البشري إذا ما ارتقى هذا الأخير إلى مستوى اللامتناه. هذه
الواحدية هي كنه الوجود، وهي لا تختلف في شيء عن العقل المحض الذي
لا بد بدوره أن يكون عقلاً لشيء ما، ألا وهو الوجود الواحد.

ويقول أرسطو في كتابه الميتافيزيقا، في مجرى حديثه عن المقارنة بين
الأسباب التعددية عند الملطيين، والإيليين: «أما بالنسبة لزينوفان الأكثر قدماً
بين أنصار الوحدة، (على اعتبار أن بارمنيدس كان تلميذاً له)، لم يحدد شيئاً
في هذا الخصوص. ولا يبدو أنه استخلص الطبيعة من أي من هذين العلتين،
(أي العلة المادية والصورية). ولكنه كان ينظر إلى مجمل الوجود المادي،
وكان يؤكد على أن الواحد هو الله... - ويضيف أرسطو قائلاً - يبدو أن
بارمنيدس برهن على ذلك بكثير من التعمق. فقد أفنعنا أن خارج الوجود لا
وجود للوجود. إذ يرى بالضرورة أنه لا وجود إلا لشيء واحد، ألا وهو
الوجود نفسه L'éthe. ولا شيء غير ذلك»⁽¹⁰²⁾.

وجملة القول: أن أحد الغريبين وهو زينوفان قام بجلب فلسفة جديدة
للفكر اليوناني ارتقت به عن التعددية الوثنية إلى الواحدية في مجال الألوهية،
وفي مجال الوجود، وفي مجال المعرفة. وهكذا طوى هذا الفيلسوف
مرحلتين من مراحل التصور الديني عند اليونان، وهما المرحلة الهيمورية
القائمة على آلهة الأساطير، ومرحلة الدين الطبيعي عند الفلاسفة الملطيين
الأوائل. ومن ثم نشأت حقبة جديدة من الفكر تركز على واحدية الوجود،
وواحدية الحقيقة، وواحدية السبيل النافذ إليهما وهو العقل.

Aristote : La Métaphysique. I A, 5, 986 B 21.

(102)

نصوص مختارة من أشعار «زينوفان»

قصيدة الإهاجي: Satires⁽¹⁰³⁾

- 10 حيث إن الجميع قد تعلموا ومنذ البداية على يد هوميروس . . . لقد
- 11 نسب هوميروس وهزيود إلى الآلهة كل الأشياء التي يتحلى بها البشر،
من صفات مشينة ومخجلة: كالسرقة، والزنى، والخداع المتبادل.
- 12 لقد علما على حساب الآلهة الكثير من الأفعال المتناقضة مع القوانين:
كالسرقات، وأفعال الزنى، والخداع المتبادل.
- 14 ومن ثم تخيل الناس أن الآلهة ولدوا على شاكلتهم. فهم يرتدون
الملابس، كما أنهم يشبهون البشر في أصواتهم وأشكالهم.
- 15 نعم، فلو كان للثيران، والخيول، والأسود أيد، ولو كان في مقدورهم
أن يصنعوا الأعمال الفنية والرسوم كالبشر، لرسمت الخيول أشكال
آلهتها على شاكلتها، والثيران على هيئتها. ولتفننوا في رسم أجسادها
وفقاً لكل نوع منها.
- 16 لقد صنع الأثيوبيون آلهتهم سود البشرة، وغطس الأنوف. وقال
التراقيون عن آلهتهم إنها زرقاء العيون، وحمراء الشعر.
- 17 إن الآلهة لم توح بكل شيء للبشر منذ البدء. ولذا على الإنسان أن
يبحث، وسيعرف مع الزمن ما هو أفضل.
- 23 ليس هناك سوى إله واحد، أعظم من كافة الآلهة والبشر. وليس له
مثيل بين البشر لا شكلاً ولا فكراً . . .

(103) نقلناها إلى العربية عن ترجمة «بيرنت» Burnet. النص الفرنسي، في الكتاب السالف
الذكر.

- 24 إنه يرى الوجود برمته، ويتفكر كل شيء، وينصت لكل شيء .
- 25 إنه يُدير كل شيء بقوة روحه، وبدون عناء .
- 26 إنه ثابت لا تظراً عنه أدنى حركة، ولا تنسب إليه الحركة من حين إلى آخر .
- 27 كل شيء نتج من الأرض، وكل شيء مآله إلى الأرض .
- 28 إننا نرى من أعلى حدود الأرض عند أقدامنا بدلاً من الهواء، ولكنها تمتد من أسفل بدون حدود .
- 29 كل ما يُولد، وينمو يأتي من الأرض والماء .
- 30 البحر هو مصدر الماء والرياح، لأنه لا وجود في السحب لرياح عاصفة، وبدون البحر العاتى لن يكون للأنهار المتدفقة وجود، ولا لمياه الأمطار أثر في السماء . فالبحر الهادر هو الذى يلد الغيوم، والرياح، والأنهار .
- 31 الشمس متأرجحة فوق الأرض تدفئها . . .
- 32 وهذا المدعو إريس هو أيضاً سحب . . .
- 33 ونحن جميعاً خلقنا من الأرض والماء .
- 34 لم ولن يوجد إنسان لديه معرفة يقينية بالآلهة وبكل الأشياء التى أتحدث عنها . وحتى لو نطق إنسان صدفة بالحقيقة كاملة، فلن يكون على وعى تام بها . لأن كل ذلك يكون من قبيل الأوهام . ومع ذلك (علينا) أن نعتبر ذلك شيئاً من الوهم له بعض من الحقيقة .
- 36 البعض مما هو موجود متاح لأبصار البشر .
- 37 كما يقطر الماء فى كهوف ما .
- 38 ولو لم يخلق الله العسل البنى، لوجد البشر فى التين أكثر حلاوة مما يتوقعون .

بارمنيدس Parménide

بارمنيدس ابن بيريس Parménid Fils de Pyres أحد مواطني مدينة إيليا Elia، المدينة المشهورة بالمدرسة الفلسفية الإيلية، التي أسسها المستوطنون اليونان بعد غزو الفرس لأيونيا على السواحل الغربية والجنوبية لشبه جزيرة إيطاليا، وكان ذلك خلال 540 قبل الميلاد. ويعتقد ديوجين اللايرتي أن بارمنيدس ازدهر خلال الأولمبياد التاسع عشر (504-500 ق.م). أما أفلاطون فيروى لنا في محاوره بارمنيدس كيف جاء هذا الأخير إلى أثينا بصحبة تلميذه زينون الأيلي، وكيف التقيا بسقراط الشاب. ويستنتج من هذه الحادثة التي كانت خلال العيد الشعبي الشهير باسم بناثيناى Panathenaea، أن بارمنيدس كان في هذه الفترة يناهز الخمسة والستين من العمر. كما يُفهم منها أيضاً أن سقراط كان في عمر السبعين عندما وافته المنية (399 ق.م).

ليس من المؤكد القول إن بارمنيدس كان على صلة شخصية بزینوفان مؤسس المدرسة الإيلية، لكن الأمر غير القابل للجدل يكمن في تأثير بارمنيدس بمؤسسى هذه المدرسة، وخاصة في مجال فلسفة الوجود. هذا الأمر جعل الكثيرين من المؤرخين، يرون في بارمنيدس ابن بيريس تلميذاً فكرياً لزینوفان. ومع ذلك فرواية أفلاطون تصطدم بعدة وقائع متناقضة، وخاصة منها ما هو - بشأن حياة سقراط - لكن الغاية من رواية أفلاطون كانت على ما يبدو تبيان التأثير الذي أحدثه أبو الفلسفة المثالية في سقراط وأتباعه. - ويبدو أن رواية أبولودور Apollodore تحمل أكثر مصداقية من الناحية التاريخية من غيرها. وذلك عندما طابق بين ميلاد بارمنيدس وازدهار زینوفان من ناحية، ثم ازدهار بارمنيدس وميلاد زينون الإيلي من ناحية أخرى. وبذلك

يمكن القول : إن بارمنيدس ينتمي من الناحية التاريخية ، إلى نهاية القرن السادس ، والنصف الأول من القرن الخامس قبل الميلاد .

تحليل كتاب الطبيعة:

يبدو أن الكتاب الوحيد الذي تركه لنا بارمنيدس ، كان في صورة قصيدة شعرية تتحدث عن الوجود ، النهج الصحيح لبلوغ الحق . وكان هذا الكتاب الذي يحمل عنوان الطبيعة De La Nature ، قد أوهم بعنوانه البعض من الشراح لتفسير بارمنيدس على أنه أبوالمادية . ومن المعروف أن أفكار بارمنيدس ، جاءت كردة فعل على فلسفة هيراقليطس المعاصر له ، والقائمة على الكثرة والتباين وعدم الثبات . إذ أن كل شيء عند هيراقليطس في تغير مستمر . أو كما يقول : « إنك لا تستطيع أن تنزل النهر مرتين ، لأن مياهه تتجدد باستمرار » . [91.42.41] . ويقول هيراقليطس أيضاً : « إن هذا العالم ، واحد للجميع ، ولم يخلقه إله أو بشر ، لأنه كان منذ الأزل ، وسوف يبقى إلى الأبد . إنه النار التي تتقد ، وتخبو بمقياس » [20-30] .

وقد حاول بارمنيدس في كتابه المذكور آنفاً ، والمنسوج في صورة شعر على غرار هزيبود ، وزينوفان ، وأمبادقليوس - أن يُدحض أفكار هيراقليطس القائلة بالكثرة والتغير المستمر القائم على الحركة . ويعتقد ديوجين اللايرتي أن بارمنيدس أول من اعتقد أن الأرض كروية ، وأنها تتمركز في وسط العالم . كما أنه قال : بعنصرين كأساس لهذا العالم ، وهما النار والأرض ، فالأول عنصر خالق بينما الثاني مادة . أما البشر فقد خلقوا من الأرض ، ولهذا فهم ينطوون على الحرارة والبرودة ، وهما عنصران يتكون منهما كل شيء ، وعلى هذا فإن الروح والنفس بالنسبة له شيء واحد .

إذا من الحكمة القول : إن فلسفة بارمنيديس نقيض تام لفلسفة هيراقليطس ، فالثانية تحلل الوجود على أنه حصيلة مادية من عناصر متعددة دائمة الصيرورة ، بينما تطرح الأولى الوجود الواحد عديم الحركة .

ولتساءل عما يعنيه بارمنيديس من هذا الطرح الذى يبدو للوهلة الأولى فى صورة مضحكة؟ ماذا يعنى بارمنيديس بأن الوجود واحد وليس كثرة؟ وماذا يعنى بقوله : إن الثبات صفة جوهرية لهذا الواحد ، وأن الحركة وهم؟ فهل القول بأن الوجود واحد ، أنه لا معنى للأعداد ، ولا وجود بالفعل لكثرة؟ وهل هذا يعنى أننى لا أتقاضى من مرتبى الشهرى سوى دينار واحد ، وهل هذا يعنى أن هذه النجوم المتناثرة فى أبعاد السماء اللامتناهية ، ليست سوى وهم وباطل؟ وهل هؤلاء البشر بأجناسهم ، وألوانهم ، هم فى الحقيقة إنسان واحد؟ ثم ماذا يعنى بارمنيديس من قوله إن الوجود ثابت ، وغير متحرك؟ . فهل يعنى ذلك أن الطائرة التى ستغادر بنغازى فى طريقها إلى طرابلس سوف لن تصل إلى هناك ، لأنها سوف لن تقلع على الإطلاق؟ هذا بجانب أنها الطائرة الوحيدة ، وبها مسافر واحد ، وليس أمامها سوى ذلك المطار القابعة فيه ، لأن التعدد غير موجود . وباختصار ، هل يعنى قول بارمنيديس بالواحد والثبات ، أن الكون كتلة واحدة صلبة ، يخيم عليها موت السكون والثبات؟

للإجابة عن هذه الأسئلة ، لابد لنا من القول فى البداية إن بارمنيديس - على ما يبدو - كان يرمى من قصيدته فى الطبيعة ، التفريق بين طريق الحق ، وطريق الظن . أما الطريق الأول فهو طريق العقل «انظر بعقلك نظراً مستقيماً إلى الأشياء ، فمهما كانت بعيدة ، فهى كالقريبة» [12] . ويقول بارمنيديس : «هناك سبيلان لاغير يمكن التفكير فيهما للوصول إلى المعرفة . أولهما أن

الوجود موجود L'être est ، ولا يمكن أن يكون غير موجود . وهذا هو طريق الحق . أما السبيل الثانى وهو طريق الظن ، فهو القول : إن الوجود غير موجود ، بل يجب ألا يكون موجوداً . وهذا السبيل لا أحد يستطيع البحث فيه . لأنك لاتستطيع معرفة اللاوجود ، ولاتستطيع أن تنطق به . والسبب فى ذلك هو أن الفكر والوجود شيء واحد [4-5] .

يُفهم من ذلك أن الواحد ، والثبات هما طريق الحق ، أى طريق العقل . أما الكثرة والتغير ، فهما طريق الظن ، أى طريق الحواس واللغة . ولكن علينا أن نفهم هذا التحليل ، على أنه تبرير من جانب بارمنيدس لوجود حقيقة ثابتة يمكن الوصول إليها ، والالتفاف حولها ، عن طريق المنهج الأدوات المشتركة بين البشر ، ألا وهى العقل . هذه الدعوة - على ما يبدو - كانت السبيل الوحيد أمام بارمنيدس لانتشال حيرة البشر مما أحدثته فلسفة هيراقليطس من بلبلة فكرية . وذلك بدعوتها إلى عدم الإيمان بوجود حقيقة ثابتة يمكن الالتقاء حولها . ومن المعروف أن هذه الفلسفة كانت قد قوضت كما فهمت فى عصره كل أمل من التقاء البشر حول حقائق ، أو حتى قيم خلقية ، فكان لتلك الدعوة أثر مباشر فى ظهور نزعة الشك ، ودعوة السوفسطائيين للأدرية فى كل شيء .

هذا ويصور لنا بارمنيدس فى مقدمة قصيدته ، كيف ألهمته الإلهة باتباع طريق الحق . فقد كانت رحلته فى عربية تجرها الأفراس ، وتقودها العرائس بنات الشمس ، إلى حيث الفاصل بين الليل والنهار ، بين الظلام والضياء . ويعتقد بارمنيدس أنه بمجرد اجتيازه تلك النقطة ، ناجته الإلهة الواحدة وأوحت له بالحقيقة ، وهى ضرورة عدوله عن العين المبصرة ، والأذن الصاغية ، وأن يحكم فى كل شيء بالعقل . تقول الإلهة : «عليك أن تتعلم

كيف تعرف كل شيء : معرفة الحق الثابت ، ومعرفة ظنون البشر الفانيين بالرغم من عدم الوثوق بها . إذ لا بد أن تعرف هذه الظنون أيضاً ، وأن تبحث في كل ما هو ظاهر . ومع ذلك لا بد لك من أجل كسب الحقيقة من الابتعاد عن هذا الطريق من البحث . وألا تستسلم لمجريات الظواهر ، فتجعلك تلقى على هذا الطريق عيناً مبصرة أو أذنأ صاغية ، أو لساناً ناطقاً . بل احكم على الأمور بالجدل Logos على ما يقدم لك من براهين ، فليس أمامك سوى طريق واحد» (العنصر الأول).

ويعتقد المفسرون ، أن في قصة العربة والطريقين رموزاً لأبعاد منطقية . حيث يرى البعض ، أن العربة والأفراس يمثلان جسد الإنسان وأعضاء الحس ، وأن عجالاتها تمثل الأذان وأن ما يحيط بها من جلبة وصرير يمثل السمع . أما بنات الشمس ، فيمثلن العيون . لكن الإلهة الواحدة دعت بارمنيدس ألا يحكم على الأمور من خلال هذه الأعضاء (أعضاء الحس) ، بل عليه أن يتبع طريق الحق ، طريق العقل . أما الطريقان الواردتان في القصيدة ، وهما طريق الحق وطريق الظن ، فهما مذهباً المعرفة المطروحان منذ ذلك الوقت . وهما المذهب الحسى ، الداعى إلى المعرفة الحقيقية من خلال وسائل الحس أو اللغة أو المشاهدة العملية العابرة ، والمذهب العقلى ، الداعى إلى الوصول إلى حقائق الأشياء من خلال التأمل فيها ، واستبطان جوانبها . ويبدو أن نشأة نظرية المعرفة ، والجدل حول سبل المعرفة الحقة ، كان انطلاقاً من أفكار بارمنيدس . ولاغربة في ذلك ، فقد جعل بعض الشراح بارمنيدس باعث المناهج ، ورسول المنطق .

فكرة الواحد الثابت:

نعود مرة أخرى إلى تلك الأسئلة التي كنا قد طرحناها عن فكرة الوجود الواحد الثابت ولم نجد عنها بعد، ولتبسيط هذه القضية الشائكة، لا بد لنا من القول في البداية: إن فكرة بارمنيدس كانت ترمى إلى حالة الوجود المطلق ككل، وليس كأجزاء. فالوجود برمته واحد، ومن المستحيل أن يكون أكثر من واحد. ويرمى بارمنيدس من خلال ذلك إلى الآتى: أولاً إبطال فكرة اللاوجود، أو ما يسمى بالعدم الذى قال به هيراقليطس إنه التوهم النقيض للوجود. لأن اللاوجود والعدم شيء واحد عند بارمنيدس، ولا وجود لهما على الإطلاق. ومن ثم فالوجود ككل واحد، ولا نقيض له، ومن هنا قال بارمنيدس: الوجود موجود.

ولكن ماذا يمنع أن يكون الوجود أكثر من واحد؟. يبدو أن الاستحالة المنطقية جاءت من افتراضنا في هذه الحالة بأن الوجود الواحد مطلق. فتصورنا لوجودات أخرى، يقتضى وجود حيز لها، وهو أمر غير ممكن، لأن الوجود الواحد المطلق الذى قلنا به استنفد كل حيز⁽¹⁰⁴⁾، الأمر الذى يجعل من الاستحالة بمكان تصور وجود ثان، أو ثالث... إلخ. هذه الواحدية ينجم عنها حقيقتان أخريان، أولهما: ضرورة الإيمان بوجود حقيقة أولى يقينية يمكن الانطلاق منها. إنها حقيقة عقلية بحثة. وثانيهما: أن القول بالواحد المطلق، يقتضى أن يكون هذا الواحد فى صورته الكلية المطلقة، وأن يكون ثابتاً وغير متحرك. والسبب المنطقى فى ذلك، هو أن حركة هذا الواحد المطلق تقتضى

(104) قد يبدو الحديث هنا مادياً صرفاً. لكن بارمنيدس مزج بين الفكر والوجود، بحيث لا نستطيع أن نتحدث عن أحدهما، منفصلاً عن الآخر.

أن يكون هناك وعاء أشمل منه . يتحرك فيه ، وهذا أمر متناقض مع صفة الإطلاق التي هي صفة جوهرية للواحد .

فالواحد كما يصفه بارمنيدس : كامل ، لا يكون ولا يفسد ، غير قابل للحركة ، ولانهاية له . كما أنه غير منقسم ، وهو كل متجانس ، وهو كرة مستديرة متساوية الأبعاد من مركزها . وقد اعتقد الماديون ، أن تشبيه الواحد بالكرة دليل على مادية بارمنيدس ، لكن هذا التشبيه دليل على اللانهاية ، فالكرة هي أكمل الأشكال الهندسية . هذا بجانب أن للأشكال الهندسية مغزى علمياً ، وهو أنها مرسومة وفقاً لقواعد قياسية ثابتة . وفي ذلك إشارة أيضاً إلى لاجزافية الكون ، وإلى أنه مبني على قواعد عقلية ، وهي ما نسميه اليوم بالقوانين العلمية .

ولكن ماذا يمنع أن تكون أجزاء هذا الواحد الداخلية متحركة كما يريد هيراقليطس؟ يبدو أن تصورنا لفكرة الداخلية ، يفرض على الذهن فكرة الخارجية لهذا الواحد ، وهو أمر مرفوض مسبقاً في تصورنا للواحد المطلق ، الذي لا وعاء له .

الواحد البارمنيدى من خلال أفلاطون:

لقد حاول أفلاطون من خلال محاوره بارمنيدس ، التي دارت بين أشهر الشخصيات المحاجة في تاريخ الفلسفة ، وهي شخصيات بارمنيدس ، وزينون الإيلي ، وسقراط . وكان ذلك بمناسبة قدوم بارمنيدس - كما ذكرنا آنفاً - بصحبة تلميذه زينون إلى أثينا خلال أكبر الأعياد الشعبية . وقد طرح أفلاطون مجموعة من الحجج على لسان بارمنيدس للتدليل على أهمية الواحد ،

والوحدة . وقد لخص هذه الحجج إميل شامبري Emile Chambry مترجم الطبعة الفرنسية⁽¹⁰⁵⁾ في تسعة افتراضات نعرض للقارئ عناوينها ثم نفصل الحديث عن بعضها .

الافتراض الأول : لو وُجد *existe* الواحد ، فماذا ينتج عنه ؟

الافتراض الثاني : لو يكون *est* الواحد ، فإنه سيشارك في الوجود فماذا ينتج عن هذه المشاركة ؟

الافتراض الثالث : لو يكون *est* الواحد ولم يكن في نفس الوقت .

الافتراض الرابع : لو وجد *existe* الواحد ، ماذا يترتب عن وجوده على الأشياء الأخرى ؟

الافتراض الخامس : لو وُجد *existe* الواحد ، فما هي النتائج السلبية ، التي تنتج عن وجوده ؟

الافتراض السادس : لو لم يكن الواحد ، فماذا يترتب عليه من ذلك ؟

الافتراض السابع : لو لم يكن *est* الواحد ، فماذا سيكون الآخرون ؟

الافتراض الثامن : لو لم يكن الواحد ، فماذا سيكون الآخرون ؟

الافتراض التاسع : لو لم يكن الواحد ، فما هي النتائج السلبية التي تنتج عن ذلك للآخرين ؟

Platon : Théétète - Parménide. Trad. et Notes Par émile Chambry. éd. (105)
Garnier-Flammarion, Paris. 1967.

ونعرض لأهم هذه الافتراضات، وهى: الأول، والسابع، والثامن والتاسع. وهى تمثل ملخصاً لما دار فى المحاوره، وما جاء على لسان بارمينيدس من شرح لفكرة الواحد الثابت.

الافتراض الأول

(إذا وُجد *éxiste* الواحد، فماذا ينتج عنه؟)

إذا وجد الواحد، فلن يكون متعددأ، ولن يكون بالنتيجة ذا أجزاء. بل يكون كلاً واحداً، وسوف لن تكون له بداية، ولا نهاية، ولا وسط. ومن ثم فهو غير محدود *illimité*. ويكونه غير محدود، فهو عديم الشكل لأن لكل شكل أجزاء. وبما أنه كذلك (أى عديم الشكل)، إذا فهو غير موجود فى أى مكان، لأنه لا يستطيع أن يكون لا فى ذاته، ولا فى أى شيء آخر. لأنه فى هذه الحالة سيكون من ناحية أخرى محاطاً بالشيء الذى يوجد فيه. وسيكون على احتكاك به، وهذا أمر مستحيل بالنسبة للوجود الذى لا أجزاء له. إن الواحد فى ذاته لن يبقى فى هذه الحالة واحداً، بل اثنين، لأن شيئاً آخر يحيط به. إذا فالواحد لا يوجد فى أى مكان.

ولنر الآن ما إذا كان الواحد فى حالة سكون أم فى حالة حركة. إذا كان فى حالة حركة، فسيكون هذا الحال بالمقارنة لموجودات أخرى. وفى هذه الحالة لن يكون واحداً، إما بسبب تغير مكانه، وإما بسبب حركته الدائرية فى نفس المكان، وإما بسبب انتقاله من مكان إلى مكان فى وجود آخر. وفى الحالة الأولى سيتوجب عليه الارتكاز على مركز، وبالتالي لا بد أن تكون له بالضرورة أجزاء. أما فى الحالة الثانية فسيكون من الواجب عليه الوجود فى مكان ما، أو العودة إلى مكان ما. وهذا الأمر غير ممكن له لا بأجزاء، ولا

بكتلة واحدة، وهو أمر مستحيل بالنسبة له . إذا فالواحد غير متحرك، ولا يعتره أى نوع من الحركة . هذا بجانب أنه من الناحية الأخرى، لا يمكن له الوجود فى شيء ما . إنه لم يكن أبداً فى نفس المكان، وبالنتيجة لن يكون على الإطلاق متحركاً . إذا فهو غير كائن لا فى سكون ولا فى حركة .

إن (الواحد) لم يكن أيضاً مماثلاً لشيء آخر، ولا مماثلاً لنفسه . ولم يكن شيئاً آخر غير ذاته، أو بالنسبة لشيء آخر . لأن أى شيء آخر غيره هو سيشكل وجوداً آخر غير الواحد . ومن ثم، يفقد الواحد وجوده كواحد . هذا بجانب أنه سوف لن يكون سوى آخر . فقولنا عنه إنه الواحد، يعنى أنه لا ينتمى لوجود واحد آخر طالما أنه واحد

الواحد لا يكون أيضاً لا مماثلاً، ولا مختلفاً عن نفسه وعن وجود آخر . لأنه لو كان له طابع مميز عن وحدته فلن يصبح أكثر من واحد، وهو أمر مستحيل . إذا فهو ليس مماثلاً، ولا غير مماثل، لا بالنسبة لنفسه، ولا بالنسبة للغير

الافتراض السابع

(لو لم يكن الواحد، فلن تكون له فى هذه الحالة تعيينات (Déterminations))

عندما يقال عن شيء ما إنه غير كائن بالمعنى المطلق، فذلك يعنى أنه لا يشارك فى الوجود، بأى وجه من الوجوه، وأنه لا يستطيع اكتساب الوجود أو فقدانه . إذا فالواحد الذى لا وجود له غير قابل للولادة، وغير قابل للموت، وغير قابل للفساد، وغير قابل للحركة، وغير قابل للسكون . وليس من صفاته عظم الحجم أو ضآلته، ولا المساواة ولا الاختلاف، ولا التشابه ولا

التباين. ومن ثم، لا يمكننا أن نحمل عليه صفة هذا الشيء، ولا صفة شيء ما. إنه غير قابل للمعرفة، وغير قابل للتسمية.

الافتراض الثامن

(إذا لم يوجد الواحد، فماذا سيكون الآخرون؟)

لا يمكن للأشياء الأخرى، أن تصبح أخرى إلا بالقياس إلى الواحد غير الكائن. ولكنها تصبح أخرى بالنسبة لنفسها. وهى تصبح أخرى بالنسبة لجمع من الأخريات. ومن ثم، فلن يتحقق لها وجود بالمقارنة للوحدة. فلو كان الواحد غير موجود، لوجدت كثرة من الأجرام Une Multitude de masses يبدو كل واحد منها فى صورة واحد بدون وجود. وسيبدو عليها أنها تشكل عدداً، (أى جملة من الموجودات). وأن تكون فى هيئة ثنائى وغير ثنائى، مساويات لكل واحد من أجزائها، ومحدودات فيما بينها.

وهكذا بالنظر لهذه الموجودات جملة واحدة، نرى أن كل واحدة منها تبدو لنا وكأنها وحدة واحدة، بينما لو نظرنا إليها عن قرب لبدت كل وحدة منها كما لو أنها عدد لامتناه. وهكذا تبدو فى شكل وحدات لامتناهية ومحدودة، متماثلة ومختلفة... جميعها فى اتصال وانفصال، ثابتة ومتحركة، قابلة للوجود وقابلة للفناء. أو أنها لا تنشأ ولا تفنى، وخاضعة لكل متناقضات هذه الطبيعة.

الافتراض التاسع

(إذا لم يكن الواحد، فما هى السلبيات التى تنجم عن ذلك للآخرين؟)

إذا لم يكن الواحد، فإن أياً من الآخرين لن يكون قابلاً للتصور، لا

كواحد من حيث إنه لا وجود للوحدة، ولا كثرة لأنه بدون الوحدة لن تكون له كثرة، يكون من صفاتها التماثل، والاختلاف، والوحدة، والتباين، والاتصال والانفصال وغير ذلك من الصفات. وباختصار، لو لم يوجد الواحد، لما وُجد شيء على الإطلاق.

تعقيب:

من القضايا الأساسية لقصييدة بارميندس التأكيد على أن الوجود موجود لاغير. وهذا يعنى رفض مقوله هيراقليطس القائلة بنقيض الوجود أى العدم. فاللاوجود بالنسبة لهذا الفيلسوف غير موجود. إنه العدم الذى يمكن أن يقال عنه إنه وجود زائف، وجود لفظى لا يعدو أن يكون سلباً للوجود. من هنا يرى بارميندس، أنه من المستحيل التفكير فى اللاوجود، لأن الفكر والوجود شيء واحد.

ومن الجدير بالذكر، أن تطابق الفكر والوجود جاء على لسان بعض المتأخرين، من أمثال سبينوزا، وهيغل، وأصحاب وحدة الوجود Panthéisme بصفة عامة كحل منطقى لمعضلة صعوبة التصور المنطقى لثنائية الكون المطروحة عبر الأديان الميتافيزيقية. فجاءت فكرة وحدة الوجود للتعبير عن أن الوجود واحد، وثابت فى صورته المطلقة. ومع ذلك، يخطئ من يعتقد بسذاجة هذا الرأى، فالوجود عندما بارميندس ليس مادة صلدة ميتة، بل هو مادة حية تحمل أسرارها فى ذاتها. هذه الأسرار رموز منسقة آية فى النظام. إنها فكر محض يقود حلبة الأحداث، وتقلبات الظاهر ويجعلها تسير وفقاً لمعايير. وهذه الأخيرة ليست وهماً، أو ضرباً من ضروب العبث، بل إنها

نواميس ثابتة، لا يمكن الالتحام بها إلا بالمرور عن طريق الحق، طريق العقل، طريق العلم. من هنا جاءت مقولة بارمينيدس: «إنك لا تستطيع معرفة اللاوجود، ولا أن تنطق به، لأن الفكر والوجود شيء واحد ونفس الشيء»

بقى لنا القول: إن دعوة بارمينيدس إلى الوحدة، ودعوته إلى التطابق بين العقل والوجود هما دعوتان علميتان وفيهما - على مانظن - تقابل مع فكرة الميتافيزيقا، التي كثيراً ما توحى في الذهن بفكرة الثنائية المادية واللامادية القابعة فيما وراءها. ففكرة الوجود الواحد اللامتناه، خلقت ما يمكن أن نسميه تجاوزاً بالأنثروفيزيقا. وبالرغم من أن هذه الأنثروفيزيقا لا تتيح لنا الهروب من التصور الثنائي، إلا أنها تتيح لنا فرصة المعرفة اللانهائية الممكنة. إذ لاشيء بمنأى عن الفكر، لأن الشيء في ذاته كما قال به «كانت» أصبح جزءاً من الفكر. وهذا أمر يصادق على القول: إن الفكر يعرف نفسه. فكلما نشطت المادة كان ذلك بفعل تطور وازدهار وترقى العناصر العقلية فيها. ولسنا هنا بصدد الحديث عن الثنائية الأورفية أو الأفلاطونية المزعومة في عالمي المثل والواقع، لأن الفكر الأورفي والأفلاطوني هو فكر رمزي لا يتجاوز في حقيقته فكرة الواحد البارمينيدي، وهذا أمر سنفصله عندما يحين الأوان.

قلنا إن مذهب بارمينيدس يقوض تماماً ما قالت به الكوسمولوجيا الأيونية، وخاصة ما جاء منها في فكر هيراقليطس. فالصيرورة، وانفصال الأشياء واتحادها بالتناوب، وتعارضها وانقسامها، كان كل ما كان يراه هيراقليطس من خلال التجربة، بما فيها التجربة الحسية، وما نتعلمه عن طريق اللغة. أما بارمينيدس، فيعارض هذه الرؤية التي يسميها في قصيدته طريق الظن، ويقابلها مع الرؤية العقلية أي طريق الحقيقة. ومع ذلك فقد ألهمته

الآلهة بضرورة معرفة طريق الظن أيضاً (طريق الحس)، لكنها أوصته باعتماد نفيضة في النهاية لضمان معرفة يقينية. وهنا تبطل الدعوة المسرفة للفصل بين السبيلين، وإثارة القطيعة بينهما كما هو الأمر بين الوجود والعدم. فمن المستحيل لدى بارمنيدس أن يتصور العقل الأشياء، موجودة وغير موجودة، «فالموجود حالما نتعقله، يفرض علينا أن نقول عنه إنه موجود، ولا نستطيع أن نقول: إنه غير موجود، إذ لا نستطيع أن نعرف ما ليس موجوداً، ولا أن نعبر عنه. والحال أن هذا بالضبط ما يفعله الأيونيون، إذ يفترضون وجود مادة أولية هي وليست هي في آن واحد معاً، مادة أولية هي ومنتجاتها شيء واحد دون أن تكون وإياها شيئاً واحداً»⁽¹⁰⁶⁾.

ومع ذلك، يبدو أن الطريق التقليدي للأولين في مجال الخيال الديني ظل نفس الطريق عند بارمنيدس. فقد بقيت السماء - باعتبارها أشبه بأفق العقل - في صورتها التي شكلها لها المصريون والبابليون، وكما نجدتها في أساطير أفلاطون، موطناً للآلهة. فهي مكان مرور النفوس، حيث تقيم الضرورة أنانكية، التي توزع على كل نفس نصيبها»⁽¹⁰⁷⁾. وتلك كانت نفحة من نفحات الأورفية والفيثاغورية القادمة من الشرق.

نخلص من هذا الأمر إلى القول: إن فكر بارمنيدس يمثل المواجهة بين تيارين فكريين متناقضين خلال القرن الخامس قبل الميلاد. تيار الأيونيين الطبيعي الحسي التجريبي الجاهل بالرياضيات الفيزيقية، الذي يضع العاطفة

(106) إميل برييه: تاريخ الفلسفة، ترجمة جورج طرابيشي. الجزء الأول، ص 83. دار

الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 1987م.

(107) المرجع ذاته، ص 85.

الدينية فى المقام الثانى ، وبالتالى لا يحظى من الناحية الشعبية باهتمام كبير ، ثم تيار العقلانية عند بارمنيدس وفيثاغور الداعى إلى تفهم الوجود عقلياً . المارق إلى الحقيقة من خلال الجدل ، وغير المبالى بما تمليه التجربة من مشاهدات عرضية .

من هنا أصبح لعالم الأساطير ، وعالم الخيال المفرط مصفاة تنقيهما ، ولتفرز ما فيهما من خيال معقول عما هو خرافى وغير قابل للتعقل . ويبدو أن هذه الخطوة المبكرة ، أنجبت الخيال العلمى من فكر الأساطير والخرافات . لقد تعامل الطبيعىون الأوائل ، والماديون من بعدهم ، مع العالم على أنه مادة صلبة ، ظناً منهم أن خيال الأساطير ، والعناصر غير المادية الكامنة وراء تلك المادة ، أو بالأحرى فى جوانبتها هى ضرب من ضروب الخيال المفرط غير المجدى ، فانصب غضبهم على كل ما يمت بصلة لفكرة الألوهية . ناسين أنها كانت فى الأصل بذرة حب كشف المجهول ، وحافزاً مثيراً للضمير الإنسانى ليستلهم منها بالتحليل العناصر الأساسية للطبيعة ، فوجدوا أنفسهم بدون ذلك الخيال النافذ فى أعماق المادة ، عميانا لا يرون غير ماتراه أعينهم من ظاهر ، ولا يؤمنون ولا يتعاملون بغير النزر القليل مما تزودهم به الحواس . أنكروا الخيال الضال فى اعتقادهم ، فظلوا يعيشون ليومهم المنقطع عن الماضى والمستقبل .

وعلى النقيض من ذلك ، نجد أصحاب الخيال والأساطير ، وأتباع الديانات مهما توغلت فى بدائيتها ، ومهما أفرطت فى فجاجتها ، قد خطوا بخيالهم المفرط خطوات أبعد ، نحو فهم الكون المادى الذى جهله عباده . فأطلوا بذلك على الحقيقة من عل ، فكانت الرياضيات معاييرهم فى تحقيق نظام الكون . وكانت الرؤية واضحة لأنها عقلية . وكان لهم ما أرادوا ، بعد أن

تتبعوا طريق الكشف عن نواميس الكون - التى أيقنوا عقلياً بصورة مسبقة بضرورة وجودها -، وكان ذلك انطلاقاً من يقين أو بالأحرى من فكرة مفادها: ليس كل ما ندركه بالحواس حقيقة، وليس هناك من ظواهر ضالة تسير بغير نواميس .

وهنا أصبح المنطق بداية الطريق المؤدى إلى الخلود . وإذا كان الإنسان اليوم لازال يعارك بعناء لكشف المزيد من المجهول اللامتناه، فلأنه لازال صغيراً فى فطنته، وسيظل كذلك أمدأ بعيداً . لكنه لن يبقى مراوحاً فى مكانه . ولن يعود إلى ظنون أتباع المادة الصلدة . فالألوهية رمز لحقيقة صعبة المتال، لكنها موجودة، ومثيرة للكشف والبحث للوصول إليها . وهكذا بدأ الإنسان بالخيال والأساطير، وظل على الدرب . فاستوحى من أساطير الأمس حقائق اليوم . وأصبحت عفاريت وأشباح الماضى أصدقاء لنا نعرف بها الواقع . ونهتدى بها لمزيد من المجهول بعد أن ألبسناها أزياءً تحلو لنا، ومنحناها ألقابها الحقيقية، وهى القوانين والنظريات العلمية ذات طابع القدسية فى مطلقها . فمهما تبدلت الظواهر، ومهما خرجت الطبيعة عن طورها - المعتاد لنا - وتجاوزت نواميسها التى ألفناها فيها، فهى لن تبقى فى أية لحظة من لحظات تحولها، ولن تسكن فى النهاية بدون ناموس . فهذا قدرها ونحن منها، وهو قدر شائك لكنه فى النهاية ليس بمستحيل أن نأمل فيها من خلال ذواتنا عسى أن نتحسس فيها ما هو كفىل ببقائنا من خلال كشف المستور منها .

نصوص مختارة من أشعار بارمنيدس

قصيدة الطبيعة⁽¹⁰⁸⁾ : De la Nature :

1- حملتني أفراس السباق، وقادتني بعيداً إلى أكثر مما كان يتوق قلبي .
لقد اصطحبتني وهدتني إلى طريق الآلهة الشهير . الطريق الوحيد الذي يعرف
من خلاله الإنسان كل شيء . لقد قادتني إلى هناك . فقد حملتني تلك
الأفراس البارعة وهي تبحر عربتي التي كانت تقودها حسناوات عذارى . كل
ذلك والمحاور الجافة تحدث صريراً من جراء تدحرج العجلات ، والضغط
عليها من كل جانب . وعندما تعجلت بنات الشمس (أى الحسنات) فى
قيادتي إلى موطن النور، أمطن اللثام عن وجوههن بمجرد مروقهن من موطن
الليل .

هناك ، حيث توجد الأبواب التى تفصل بين دروب الليل ودروب
النهار . إنها أبواب مزينة بعوارض من أعلى ، ويعتبة من الحجر من أسفل . لقد
كانت تلك الأبواب معلقة فى الهواء ، موصدة ومصاريعها فى غاية القوة . أما
مفاتيحها ، فكانت فى حوزة العدالة ذات العقاب الشديد . هنا خاطبت
الحسناوات العدالة بصوت ناعم ، مقنعة إياها بلباقة أن تنزع درايبز الأبواب
الموصدة بدون تردد . وما أن فتحت الأبواب حتى كشفت للعيان عن آفاق
شاسعة (نفذت فيها العربية) . ثم دارت أرزازها من جديد - وهى مزينة
بالسبائك البرونزية ، والمسامير والحلى المعدنية - تتحرك الواحدة بعد الأخرى
فى ثقوبها اللولبية . ومن هناك ، ومن خلالها اتجهت بى الحسنات يقدن

(108) النصوص المختارة مترجمة عن النص الفرنسى من كتاب جون بيرنيت : فجر الفلسفة
اليونانية السابق الذكر .

العربة فى ذلك الطريق الفسيح المستقيم ، حيث حيتنى الآلهة بكل ود ، وأخذت يدى اليمنى بين يديها وهى تقول : حللت أهلاً أيها الفتى القادم إلى موطنى فى عربة تقودها الهاديات الخالدات . لم يأت بك إلينا قدر سيء ، بل هداك الحق والعدالة إلى هذا الصراط البعيد عن طريق البشر ، طريق الابتدال . ولكن عليك أن تتعلم كل شيء . فبقدر ما تتعلم بقلب راسخ الحقيقة المستديرة ، عليك أن تتعلم أيضاً أفكار البشر الباطلة ، التى لا يكمن فيها أى نوع من اليقين . ومع ذلك ، لا بد ذلك أن تتعلم هذه الأشياء ، وأن تقف على أساليب حكم الفانين على ما يبدو لهم . وبذلك ستستمر فى ترحالك هذا بكل شيء

ومع هذا ، عليك أن تتعد بفكرك عن البحث فى هذا الطريق (طريق الظن) . وألا تستسلم لحكم الأعراف ، فتجعلك من خلال المشاهدة العملية ، تألف هذا الطريق بإلقاء عين مبصرة ، أو أذن صاغية ، أو لسان ناطق⁽¹⁰⁹⁾ فعليك أن تحكم على الأمور بالمحاجة العقلية Le Raisonnement ، لأنها أفضل دليل نطقت به . فليس أمامك سوى طريق واحد

طريق الحق La Voie de la Vérité

2- عليك أن تنظر للأشياء من خلال بصيرتك بثبات . وعلى أن تعتبرها مهما كانت بعيدة ، كما لو كانت فى متناول يديك . فلن تستطيع أن تفصل ما هو كائن عن علاقاته بما يحيط به

(109) المقصود باللسان الناطق ، المعارف الإخبارية التى نستقيها من ألسن الناس ، وتلك التى نفهمها من مفردات اللغة بما تحتويه من غموض ، والتباس ، وتورية .

3- كل شيء واحد من حيث أبداً، لأننى سأعود إلى المكان ذاته .
5- تعال الآن وانصت إلى ما أقوله لك . وعليك أن تصغ إلى بقلتا
أذنك، وأن تتكتم ما أقوله لك . هناك سبيلان فقط للبحث يمكن للمرء
إدراكهما : فالأول هو أن الوجود موجود، ومن المستحيل له أن يكون غير
موجود . وهذا هو طريق اليقين Persuasion لأنه رفيق الحقيقة . أما الثانى فهو
أن الوجود غير موجود، وليس من الضروري أن يكون موجوداً . ومن هذا
الطريق الضيق (الأخير)، لا يمكن لأى إنسان أن يتعلم أى شيء ، لأنك
لاستطيع أن تعرف ما هو غير موجود، ومن المستحيل أن تنطق به ، لأن هناك
شيئاً واحداً، وهو نفسه ما يمكن لك أن تعقله وما يمكن أن يكون موجوداً⁽¹¹⁰⁾ .

6- الضرورة تحتم أن كل ما يلفظ به، ويفكر فيه يجب أن يكون
موجوداً . فمن الممكن بالنسبة للوجود أن يكون موجوداً، ومن غير الممكن لما
هو لاشيء (أى اللاوجود)، أن يكون موجوداً، وهذا ما أرجو أن تضعه فى
اعتبارك . إنى أنبهك للطريق الأول، وأحذرك من الطريق الثانى الذى ظل
البشر فيه جهلة، تائهين، ناظرين للأمور بوجهين بسبب عدم قدرتهم الكامنة
فى صدورهم، ويسبب عقولهم المترددة، متقلبين بين هذا وذلك، خبلين،
أشبه بالصم البكم، وكأنهم الدهماء الذين لا يميزون بين ماهو موجود، وما هو
غير موجود . وأن الوجود واللاوجود لديهم شيء واحد، كما أن جميع
الأشياء لديهم تسير فى اتجاهات متضادة .

7- ولما كان هذا الأمر (أى أن الأشياء موجودة وغير موجودة)، لن يمكن
إثباته بأى حال، فعليك أن تثنى عقلك عن هذا الطريق من البحث .

(110) بالرغم من الاختلاف بين الشراح حول هذه العبارة الأخيرة ، إلا أنها تعنى على ما نظن
أن الفكر والوجود شيء واحد.

8- لم يبق لنا إذا سوى طريق واحد للحدوث عنه . وهو أن الوجود موجود . وفي هذه المقولة تكمن علامات كثيرة تؤكد أن ماهو موجود غير مخلوق *incrée* ، وغير قابل للفناء *indestructible* . والعلة في ذلك ، هو أنه متكامل ، وغير متحرك ولا نهاية له . فضلاً عن أنه لم يكن على الإطلاق ، ولن يكون في المستقبل⁽¹¹¹⁾ لأنه موجود الآن جملة واحدة ، وبدون انقطاع . فإذا كانت الحالة هذه ، فعن أى نوع من الأصل له تريد البحث ؟ . وبأى طريقة ، ومن أى مصدر يُمكن له أن يكتسب نموه ؟ . فلن اسمح لك أن تقول أو تفكر في أنه نشأ من اللاوجود . لأن اللاوجود لا يمكن التفكير فيه أو اللفظ به . وحتى لو افترضنا أنه نشأ من اللاشيء ، فأى ضرورة أمكن لها أن تجعل له أفضلية النشأة المتأخرة ، عن نشأة مبكرة ؟

إذا فهو إما أن يكون وجوداً متكاملًا ، وإما ألا يكون على الإطلاق . هذا بجانب أن قوة الحقيقة ، لا تسمح لأى كائن كان أن ينشأ من اللاوجود . ولهذا السبب ، فإن العدالة لم تفك أغلالها ، ولم تسمح لأى شيء ما أن يأتى إلى الوجود ، وأن يختفى منه (كما يحلو له) . ولكنها (أى العدالة) ، تحافظ بقوة على ماهو موجود على حاله . هذا ويعتمد الحكم فى هذه القضية على ما يأتى : هل الوجود موجود أم غير موجود؟ وبالتأكيد فإن القضية معدة كما لو أنها يجب أن يكون الوجود موجوداً . وهذا يعنى فى النهاية أنه لا بد لنا من إزاحة أحد الطريقتين ، على أنه غير قابل للتفكير فيه ، أو النطق به . وعلى أن الطريق الآخر ، هو الطريق الواقعى *réelle* ، والحقيقى *Véritable* . إذا كيف يمكن القدرة لما هو موجود حالياً ، أن يكون على أبواب الوجود فى المستقبل ؟ ،

(111) المقصود أن الوجود متصل فى أزليته وأبديته ، أى لا بداية ولا نهاية له .

وكيف أمكن له أن يدخل في دائرة الوجود الحاضر؟ . فإذا قلنا إنه جاء للوجود فهذا يعنى أنه غير موجود . وهو غير موجود أيضاً إذا قلنا من بعض الوجود إنه سيظل موجوداً في المستقبل . وهكذا ، فقد انتفت ولادة الوجود ، ولن يكون في وسع أحد الحديث عن الفناء .

الوجود غير قابل أيضاً للقسمة . لأنه في تمام التجانس ، وليس بعضه موجوداً في مكان ما ، في حالة أكثر أو أقل مما هو موجود في مكان آخر ، مما قد يمنع حفظ ذاته . بل إن كل شيء مملوء بالوجود *Mais tout est plein de ce qui est* . . .

وفضلاً عن ذلك ، فإن الوجود غير متحرك في إطار سلسلة من العلاقات المحكمة الاتصال ، بلا بداية أو نهاية . لأن الوجود والفناء أصبحا ليعنى لهما بعد أن أبطلهما اليقين الصادق . وهذا يعنى أن الوجود هو ذاته ، وأنه باق في مكانه ، وحال في ذاته . وبهذا الشكل فهو باق في موضعه بثبات . لأن هناك ضرورة حادة تحفظه في إطار العلاقات المحكمة من جميع الوجوه . لهذا السبب لا يمكن للموجود أن يكون لامتناه ، والسبب في ذلك هو أنه لم ينقصه شيء . وعلى التقيض من ذلك ، فلو كان الموجود لامتناهياً لانتقصه كل شيء .

إن الشيء القابل للتفكير ، والشيء الذي وجد من أجله الفكر ، هما شيء واحد . فالمرء لن يجد فكراً بدون شيء يقابله أو يعبر عنه . وفي المقابل ، لا يوجد ولن يوجد على الإطلاق فكر لا يقابله شيء موجود . هذا بجانب أنه لم ولن يوجد أي شيء مهما كان خارج الوجود . وهذا راجع إلى أن القدر أحكم الوجود بدقة ، وبحيث يبقى كلاً متكاملًا وغير متحرك . وهكذا فإن جميع هذه الأشياء ليست سوى أسماء أطلقها البشر الفانون عليها ، معتقدين

أنهاحقائق: فالتولد والفناء، والوجود واللاوجود، وتغيير المكان، والتقلبات الزائفة للألوان الساطعة، ليست فى مجملها سوى أسماء.

وحيث إن للوجود حداً أقصى، فهو متكامل من جميع المعانى. إنه أشبه بكتلة جرم مستدير متوازنة الأبعاد انطلاقاً من مركزها فى جميع الاتجاهات. لأنها لاتستطيع أن تكون أكثر عظماً، ولا أقل حجماً فى مكان ما، أكثر من مكان آخر. ولأنه لاشيء بوسعه أن يمنعها من المزيد من الامتداد. فلاشيء فى الوجود يكون أكثر هنا، وأقل هناك أكثر مما هو موجود. لأن كل شيء فى الوجود غير مباح للفسخ. ولأن النقطة، التى انطلقا منها تتساوى الأبعاد فى جميع الاتجاهات تمتد أيضاً نحو حدود معينة.

طريق الظن La Vote de L'Opinion

هنا أختتم حديثى الجدير بالثقة، والخاص بأفكارى عن الحقيقة. ومن هنا أبدأ فى تعلم معرفة أفكار البشر الفانين، أصغى إلى نظام التسلسل الخادع لألفاظى.

لقد دأب البشر الفانون على تسمية شكلين من الأشياء لايمكن أن يجتمعا فى شيء واحد. وانطلاقاً من هذه النقطة، ابتعد البشر عن الحقيقة. لقد حكوا عن هذين الشكلين من المعرفة بالتضاد فى الشكل، ووصفوهما بصفات مختلفة تميز بين بعضهما بعضاً. فقد طابقوا بين أحدهما وبين النار فى السماء الهادئة، الرقيقة المائلة لنفسها فى جميع الاتجاهات. لكنها ليست مماثلة للآخر (المقصود النهار). أما الآخر فهو نقيض للأول تماماً إنه الليل الحالك ذو

الجرم الكثيف المتزن . وانطلاقاً من هذه الأشياء ، سأصنف لك نظام العالم كما يبدو محتملاً . وبحيث لن تجد في فكر البشر ما هو أرقى مما تعرفه .

9- والآن ، وبما أن كل الأشياء قد سميت بالليل والنهار ، وبما أن جميع الأسماء التي تنتمي إلى قوة كل منها قد حددت لهذه الأشياء بعينها أو تلك ، فإن كل شيء مليء في آن واحد بالنور والظلام الحالك . وأن كليهما متساويان ، مع أنه لا علاقة لأى منهما بالآخر .

10- وسنعرض جوهر السماء ، وجميع العلامات التي تحتوى عليها ، والأجرام المضاءة بنور الشمس الساطع ، ومن أين اشتقت وجودها . وسأعلمك أيضاً طبيعة ، وجوهر الملحقات الطوافة للقمر ، ذى الوجه المستدير . وستعرف أيضاً ، السماوات التي تحيط بنا . من أين نشأت ، وكيف اقتضت الضرورة تثبيتها وإجبارها على احترام حدودها مع الأجرام الأخرى . وستعرف كيف نشأت الأرض ، والشمس ، والقمر ، والسماء المشتركة بينها (وستعرف أيضاً) مجرة درب اللبانة⁽¹¹²⁾ La Voie Lactée ، وأقدم تجمع للآلهة L'Olymé le plus réculé ، وكيف نشأت القوة الحارقة للكواكب . ؟

(112) يتكون الكون من مجموعة من المجرات Galaxie غير معروفة العدد . يتشكل كل منها من مجموعة من النجوم والكواكب الباهتة الإضاءة بسبب مواقعها النائية وهى مرصوفة فى شكل حلزوني . ولكل من هذه المحرات مجموعاتنا الشمسية . ومن بين هذه المجرات يميز الفلاسفة وعلماء الفلك . مجرة درب اللبانة أو درب التبانة Lavoie Lactée ، وهى المجرة التى تنتمى إليها مجموعتنا الشمسية . وقد جاء اسم اللبانة أو التبانة بسبب مظهرها المائل أحياناً لبياض اللبن ، والشبيه فى تناثر كواكبه لتناثر التبن كما لاحظته علماء الفلك العرب .

12- لقد اكتظت الحلقات الأكثر ضيقاً بنار غير ممتزجة، بينما امتلأت الحلقات التي تليها بالليل . وفي وسط هذه الدوائر، ينتشر نصيب كل منها من اللهب . هذا، وتتوسط الآلهة هذه الدوائر، وتدير مجرى الأمور لكل شيء، لأنها مبدأ كل ولادة مؤلمة، وكل تناسل يدفع بالأنثى في أحضان الذكر، والذكر في أحضان الأنثى .

13- لقد وجد الحب Eros قبل كل الآلهة .

14- يضيئ القمر الليل بنوره المستعار⁽¹¹³⁾، ويهيم في فلكه حول الأرض

15- القمر ينظر دائماً نحو الشمس ليستلهم منها نوره الوضاء .

16- وهذا يشبه الفكر الذي يجد في كل زمان مزيجاً من لونه البرتقالي التائه . وهذا ما يحدث للبشر، إذ أن كل من يفكر لا يختلف عن مثيله . فالجوهر والأعضاء متماثلة عند كل الناس، لأن فكرهم هو أكثر الأشياء اشتراكاً بينهم⁽¹¹⁴⁾ .

(113) المقصود هنا ما هو ثابت علمياً في علم الفلك . وهو أن القمر يستمد نوره من انعكاس أشعة الشمس عليه . أى أن إضاءته للأرض غير مباشرة . فهو يستعير الضوء من الشمس ليصيب بها الجانب المظلم من الأرض .

(114) هذا الحديث الملتبس يخص نظرية المعرفة عند بارمنيدس وخاصة الجانب الحسى منها . والمقصود هنا على ما يبدو، أن الطابع المميز لتفكير الإنسان يعتمد على تفوق العنصر المصيب أو العنصر المظلم في الجسم . فبقدر ما يرجح العنصر المضيء في جسم الإنسان بقدر ما يكون حكيماً . لكنه يفقد هذه الحكمة، ويظل أبه كلما تغلب عليه العنصر المظلم . وبالطبع فالأمر هنا يختص بالصراع بين ملكة العقل ووسائل الحس، أى بين المعرفة العقلية والمعرفة الحسية .

17- الصبيان إلى اليمين، والصبيات إلى الشمال⁽¹¹⁵⁾.

19- وهكذا، ووفقاً لظنون البشر، فإن الأشياء قد جاءت إلى الوجود على هذا المنوال. وقد ظلت على ماهي عليه، وستبقى على مر الزمن في صيرورة النمو والفتاء⁽¹¹⁶⁾. وقد أطلق الناس على كل شيء من هذه الأشياء اسماً معيناً يشار له به.

(انتهى النص).

(115) في هذه الشذرة يلاحظ تأثر بارميدس بدراسات الكميون Alcmeon العالم، والطبيب، والفيلسوف اليوناني، الذي عاش خلال القرن السادس قبل الميلاد في مدينة كروتون Croton في اليونان الكبرى (انظر الخريطة صفحة 127). فقد كانت دراساته منصبة على تحديد جنس بعض الكائنات الحية (ذكر أم أنثى) وعلاقتها بالبرودة والحرارة.

(116) يعيد بارميدس هنا بشيء من السخرية، مذكّره في الشذرات السابقة بشأن رفضه لفكرة العدم، وفكرة التحول من النقيض إلى النقيض، أي الصيرورة. الأمر الذي يبطل في اعتقاده الإيمان بوجود حقيقة ثابتة. ويؤكد أرسطو على صحة رأي بارميدس في هذا الشأن مثيراً نوعاً من التناقض في فكر هيراقليطس، الذي يجمع بين الشيء ونقيضه، ويدعو في نفس الوقت إلى التغيير المستمر. يقول أرسطو في كتاب الميتافيزيقا الجزء الأول: «فليعلم أولئك الذين يعلمون الحضور المتزامن للوجود واللاوجود، أنهم مقادون للتسليم بأن كل الأشياء هي بالأحرى في حالة من الثبات، وليست في حالة من الحركة. وفي الحقيقة، ليس هناك أي شيء على الإطلاق قادر على التحول، لأن كل شيء موجود في الكل». هذا يعنى في اعتقاد أرسطو، أنه إذا كان الشيء - كما يقول هيراقليطس - هو في نفس الوقت ساخن وغير ساخن، فإنه لافائدة في هذه الحالة من العبور من السخونة إلى اللاسخونة والعكس. بل إن الصيرورة في هذه الحالة غير قابلة للإدراك، طالما أن الشيء يتضمن أصلاً الحرارة واللاحرارة. راجع في هذا الشأن:

Aristote: La Metaphysique. Trad. J. Tricot. éd. J. Vrin 1970. Tome I, P.225.

أنكساجوراس ANAXAGORE

كانت بداية استقرار الفكر اليونانى فى أثينا مع وصول أنكساجوراس إلى هذه المدينة Anaxagoras de Clazomènes قادماً من أيونيا، فاراً من الاحتلال الفارسى . وقد ولد هذا الفيلسوف عام 500 ق.م ، وقدم إلى أثينا عام 480 ق.م حيث استقر بها حوالى ثلاثين عاماً، اكتسب خلالها صداقات من أبرزها صداقة بيركليس Periclès الذى اتخذ الفيلسوف معلماً له ، والذى أنقذه من حكم الإعدام الذى صدر عليه من الدولة فى ذلك الوقت بتهمة تسفيه الآلهة والجنوح إلى الزندقة . وبسبب آرائه ونظرياته فى علم الطبيعة، التى أظهرت الشمس على أنها قرص ملتهب معلق فى السماء الأمر الذى نفى عن هذا الكوكب صفة الألوهية والقدسية الشائعة عنه عند اليونانيين .

اكتسب أنكساجوراس شهرة فى ذلك العصر كعالم فى الطبيعيات بسبب آرائه المثيرة للجدل فى هذا المجال . ومما زاد من شهرته تنبوءاته الفلكية عن سقوط نيزك من السماء . وما أن حدث ذلك الحادث حتى أصبح هذا الفيلسوف نبى العلم فى زمانه . ومن الجدير بالذكر أنه كان أساساً لنظريتين متناقضتين فى الوجود . فقد تباينت الآراء بعد أنكساجوراس فى تفسير الكون - تماماً كما حدث بعد وفاة هيغل - فيما إذا كان أساس الوجود مادياً أم روحياً .

فى المجال الأول كتب أنكساجوراس من بين ما كتبه كتاباً فى الطبيعة على عادة علماء زمنه . لكن هذا الكتاب المفقودة معظم جوانبه الآن يحمل فى طياته الجانبين المتناقضين الآنفى الذكر . أى العلم الطبيعى وعلم الروح أو

(العقل). وقد كانت آراء هذا الفيلسوف فى الطبيعة تحمل عناصر مادية أصبحت فيما بعد أساساً للمذهب المادى الذى تحدث عنه ديمقريطس أى المذهب الذرى Atomisme . فقد كتب أنكساجوراس يقول : «كانت كل الأشياء تشكل كتلة واحدة لامتناهية فى الكمية والصغر . ومع ذلك لا أحد من هذه الأشياء كانت له صفة التميز بسبب هذا الصغر فى الحجم . لقد كانت خليطاً ملتبساً من العناصر» (العنصر الأول والرابع) . هذه العناصر كما يراها أنكساجوراس لها وجود يماثل تماماً وجود الحرارة والبرودة ، النور والظلام ، الجفاف والرطوبة التى لها وجود واقعى . غير أن العناصر المعينة ذات وجود بالقوة تظهر للوجود بالفعل عندما تسنح الفرصة لذلك .

يقول أنكساجوراس فى هذا الشأن : لاشيء يولد من لاشيء ، فكل شيء بذرته الكامن فيها بالقوة . إذ كيف يمكن للشعر أن يخرج من شيء لا صفة للشعر فيه ؟ وكيف ينتج اللحم الحى من شيء لا عناصر من اللحم فيه (العنصر 10) . فإذا كان الحيوان يتكون من لحم وعظم ، لابد فى هذه الحالة من أن تكون هذه العناصر موجودة فى المواد التى يتغذى عليها . نحن لا ندرکها بالطبع بالحواس ، لكن العقل قادر على تمييزها . هذه العناصر لامتناهية فى الصغر ، ولامتناهية فى القسمة . هذا وقد أثرت فكرة العناصر الخفية أو «البذور» فى تحليلات أرسطو فى مجال الطبيعة . كما أثرت فكرة لانهائية القسمة فى أفكار زينون الأيلى وفى حججه التى يبطل فيها فكرة الحركة الكونية .

أما فى المجال الثانى ، أى مجال العقل ، فقد كان لأفكار أنكساجوراس إبداع جديد متميز عن سابقه . فقد أعلن لأول مرة فى تاريخ الفكر اليونانى بفكرة السبب المحرك La cause Motrice الذى لا يتحرك . فقد قبل هذا

الفيلسوف بالفكرة الإيلية بشأن الثبات ، ولانهائية الزمن والوجود . لكنه رأى في هذا الثبات وهذا الخليط اللامتناه في القسمة والمشاركة في العناصر نقطة بدء لحركة ميكانيكية في الكون . إذ لم يلبث هذا الكون على حالة السكون التي كان عليها . فقد وجدت قوة فعالة أزلية الوجود لاتتشارك معه في العناصر والقسمة والحركة ، وهي التي أخرجته من حالة السكون إلى حالة الحركة . هذه القوة هي العقل "Le Nous" . العقل المحض الذي كان فعله في البدء أشبه بلمسة العصى السحرية التي أحالت الميت إلى حي تدب الحركة في كل أنحاءه .

هذا (النوس) أو العقل ، لايمكن تفسيره بغير فكرة الله المتعارف عليها في معناها العام . إذ أنه المحرك الذي لايتحرك . فلا علاقة له بأى جزء من الكون ، ومع ذلك فهو شيء لامتناه . مطلق القدرة ، وهو وحده في ذاته ولذاته . إنه يختلف عن اللوجوس عند هيراقليطس ، لأنه متعال عن الصيرورة . فالنوس Le Nous ليست سبباً مُحركاً فحسب ، بل إنه ذكاء يميز ما يطرأ على خليط الكون . ومنسق لنظامه الثابت ، الأمر الذي يجعل مفهوم الصدفة عند هذا الفيلسوف مساوياً لعجزنا عن فهم العلة أو القدر الخفى وراء هذا الظاهر . فلكل شيء أصل صدر عنه يحمل عناصره ، ويتشابه معه ، ولايمكن للشيء أن ينتج عن لاشيء⁽¹¹⁷⁾ .

(117) هذا القول يُذكرنا بفكرة ديكارت المتأثر بأنكساجوراس : «لا بد من أن يكون في العلة من الحقيقة والثبوت على الأقل مقدار ما في المعلول . وبعبارة أخرى لاشيء يأتي من لاشيء . وأن الوجود لا يصدر عن العدم ، وأن الأكثر لا ينتج عن الأقل» . راجع عثمان أمين : ديكارت . مكتبة القاهرة الحديثة 1957م ص174 وما بعدها . ثم راجع أيضاً الاعتراضات الرابعة والخامسة . حيث يعتقد الناس في ذلك العصر أن بعض الكائنات الحية كالديد والذباب تخرج من التراب مستخدمين ذلك حجة صد فكرة ديكارت السالفة الذكر . لكن ديكارت أكد في إجاباته على تلك الاعتراضات على أن هناك أسباباً أو عللاً أخرى تخفى علينا .

نصوص مختارة من كتابات أنكساجوراس

العقل: Le Nous⁽¹¹⁸⁾.

(11)

فى كل شىء يتواجد جزء من كل شىء ما عدا العقل Le Nous، وهناك أشياء معينة يدخل فيها العقل أيضاً.

(12)

كل الأشياء تشترك بقدر ما فى كل شىء بينما يكون العقل لامتناهياً ومستقلاً بذاته، وغير مختلط بأى شىء آخر. إنه وحده منسجم مع ذاته. فلو لم يكن منسجماً مع ذاته، ومختلطاً بشىء آخر لكان مشتركاً بين كل الأشياء. والسبب فى ذلك أنه فى كل شىء يوجد جزء من كل شىء كما أسلفنا القول. ولو اختلقت الأشياء به لمنعته من أن يفرض سلطته عليها كما هو الحال الآن. فالعقل هو الأكثر لطفاً، والأكثر نقاءً من كل شىء. ولديه كل القدرة والمعرفة بكل شىء. فللعقل سلطة على كل الأشياء الأعظم. والأصغر منها مما يتمتع بالحياة وللعقل هيمنة على الحركة برمتها بالشكل الذى جعلها تتحرك فى البداية حركة دائرية. فقد بث فيها فى البدء حركة خفيفة، لكنها تمتد الآن إلى أكبر قدر من الفضاء، وستمتد أكثر فأكثر.

إن كل الأشياء التى تختلط مع بعضها بعضاً، وتلك التى تنفصل وتميز عن بعضها بعضاً، كلها فى علم العقل الذى وضع جميع الموجودات التى

(118) الترجمة عن النص الفرنسى :

J. Burnet : L'Aurore de la Philosophie Grecque.

سيقدر لها أن توجد، وتلك التي كانت ولم تكن، وما هو موجود منها حالياً. وهذا الدوران الذي تتحرك فيه حالياً النجوم والشمس والقمر والهواء والأثير، وكل منها منفصل عن الآخر. هذه الحركة التي جعلت الكثيف منفصل عن المخلخل، والحرار عن البارد، والمضيء عن المظلم، والجاف عن الرطب، وهناك حيث توجد كثير من الأشياء دون أن ينفصل الشيء أو يتميز تماماً عن أى شيء آخر. ماعدا العقل فكله مماثل لنفسه فى العظم والصغر، بينما لاشيء آخر مساوٍ لشيء آخر. غير أن كل شيء كان ويكون منفصلاً هو نفس هذه الأشياء التي يحتويها.

(13)

عندما بدأ العقل Le Nous فى تحريك الأشياء، بدأ منفصلاً عن كل شيء متحرك. وبمجرد أن وضعها فى حالة حركة، أصبح الكل منفصلاً. وبمجرد أن دبّت فيها الحركة والانفصال، كانت الحركة علة الانفصال أكثر فأكثر.

(14)

أما العقل الكائن على الدوام، فهو لازال بكل يقين موجوداً هناك، حيث كل شيء آخر فى الكتلة المحيطة متحداً مع نفسه ومنفصلاً عنها.

(15)

الكثيف والرطب، البارد والمظلم جميعها اتحدت هناك. حيث تشكلت الأرض فى صورتها الآن. بينما المتخلخل والحرار، والجاف والمضيء قد نأت إلى المنطقة الخارجية للأثير.

(16)

عندما انفصلت هذه الأشياء، تشكلت الأرض بسبب انفصال الماء عن

البخار، والماء عن التراب . فمن التراب تصلبت الأحجار بسبب البرد،
وانقذت بعيداً إلى الخارج (-).

(17)

عندما يتحدث الهلينيون عن النشوء والفناء فإنهم يتحدثون عنهما بمفهوم
خاطيء . الحقيقة هي أنه لا شيء يولد ولا شيء يندثر بل يوجد مزيج وانفصال
بين الأشياء الموجودة . ومن هنا من الواجب على الهلينيين أن يدعوا الولادة
بالمزج ، والاندثار بالانفصال .

(18)

الشمس هي التي تضيء سطح القمر .

(19)

يسمى الناس انعكاس الشمس على الغيوم باسم قوس قزح . وهو نذير
بوقوع العاصفة . لأن الماء الذى يتدفق من الغيوم يحدث رياحاً (تتزاق) مع
سقوط الأمطار .

(20)

عندما يرتفع الدب الأكبر، يبدأ فصل الحصاد . وعند هبوطه يبدأ فصل
زراعة الحقول . ويبقى الدب الأكبر (النجم) مختفياً أربعين يوماً وأربعين ليلة .

(21.A)

* نحن عاجزون عن إدراك الحقيقة بسبب ضعف حواسنا .
* ما يبدو لنا بالحواس هو رؤية ما لا يمكن رؤيته .
* علينا أن نتعظ من وضع الحيوانات الأقل منا مقدرة . فنحن أقدر على
الاستفادة من خبرتنا، وذاكرتنا، وحكمتنا وفننا .

(22)

يُسمى الناس بياض البيض حليب العصفور .

القصة الثالثة

نضج الفكر اليونانى

سقراط SOCRATE

من هو سقراط الحكيم Socrate ؟

من هو سقراط ؟ هل هو شخصية حقيقية أم أنه من نسج خيال الرواة ؟ هذا السؤال قد يبدو لأول وهلة من غرائب الاستفهام ، ومع ذلك فقد سأله البعض ولو على سبيل التيقن من حقيقة هذا الشخصية التى لم تترك لنا شيئاً مكتوباً ، ولانعرف شيئاً عن مذهبها إلا من خلال الرواة الذين يقولون إنهم من تلامذته .

فقد حاول دوبريل M. Dupriel فى كتابه «أسطورة سقراط ومصادرها الأفلاطونية» أن يبرهن على أن مانقرأه فى المحاورات الأفلاطونية من فلسفة منسوبة لسقراط ، ما هى إلا أفكار عظام سوفسطائى القرن الخامس قبل الميلاد . أما سقراط نفسه فلم يكن سوى شخصية . لكن هذه الشخصية كانت قناعاً يعرض من خلالها أفلاطون فلسفته وفلسفة السوفسطائين .

هذا وبصرف النظر عن الحديث المطول الذى كرسه أرسطو عن هذه الشخصية ، فإننا لانستطيع أن نتجاهل ما عرضه أرسطوفان Aristophane فى

مؤلفه «الجماهير». بشأن حقيقة هذه الشخصية، علماً بأن هذا الفيلسوف هو أقدم الشهود على شخصية سقراط. أما الكتاب الأنجليز وعلى رأسهم تايلور Tylor، وبيرنيت Burnet، فيرون أن سقراط شخصية حقيقية، وأنه كان رئيساً لمجموعة فيثاغورية انطلقت منها نظرية المثل التي صاغها أفلاطون فيما بعد في محاوراته⁽¹¹⁹⁾.

إذا دعنا نسلم بحقيقة وجود سقراط الحكيم، الذي ولد في أثينا ما بين عامي 470، 469 قبل الميلاد، ويمكننا أن نستنتج شيئاً عن حياته من محاورات أفلاطون التي تذكر أنه ينتمي إلى قبيلة أنتوشيد Antiochide، ويبدو أن والده سوفرونيك Sophronisque كان نحاساً، وله جذور من عشيرة أصيلة. هذا بجانب أنه صديق قديم لليزيماك Lysimaque ابن أرسيد Aristide العظيم. أما والدته فينازيت Phénsète فقد كانت قابلة ماهرة. فقد استوحى منها سقراط منهجه في توليد المعاني حيث نجده في محاورته تيتيت théétète مخاطباً هذا الأخير قائلاً: «حسناً أيها الشاب البريء، ألم تسمع أنني ابن لفينازيت، تلك القابلة الموقرة الشجاعة...؟»، وأنتى أنا نفسى أمتهن نفس الفن... إذا عليك أن تتذكر كل ما يقال عن فن القابلات، وحينئذ ستفهم ما سأقول. (تيتيت 149. A).

ويعرض لنا أفلاطون في محاورته الدفاع L'Apologie، كيف استوحى سقراط إلهاماته من هاتف الغيب الإلهي في معبد دلفى Delphes. وكيف ذهب صديقه الحميم كايريفون Khairéphon إلى هذا المعبد لي طرح على كبير

CF. C. Werner: La Philosophie Grecque. p. 52.

(119)

الكهنة سؤالاً مفاده: ما إذا كان هناك رجل فى العالم أكثر حكمة من سقراط . وكيف تلقى إجابة صريحة عن سؤاله بالنفى . (الدفاع 21.C - 20.D).

أما سقراط الذى وردت على لسانه هذه القصة أمام المحكمة ، فقد شرح أمام الجميع لماذا قيل عنه إنه أحكم الناس بقوله : يعتقد الرجال الآخرون أنهم يعرفون شيئاً ما ، فى الوقت الذى لا يعرفون فيه شيئاً . أما بالنسبة لى أنا الذى لا يعرف شيئاً ، فإننى لا أؤمن بأننى أعى معرفة ما لا أعرفه . ومن هذا التبيان اعتبر سقراط نفسه مكلفاً من الآلهة برسالة لإقناع الآخرين بجهلهم . والبحث معهم عن العلم الحقيقى الذى يمكنهم من الوصول إلى معرفة الخير والسعادة . وقد كان لحياة سقراط وخطاباته البليغة أثر كبير على شباب أثينا فى ذلك الوقت ، مما كان سبباً فى الوشاية به واتهامه بإفساد عقول الشباب ، وتسفيه الآلهة مما دفع به للمحاكمة والحكم عليه بالموت باحتساء السم .

عرض لنا تاريخ الفكر الفلسفى مصدرين لدقائق الأمور بالنسبة لشخصية سقراط ومذهبه الفلسفى . هذان المصدران هما محاورات أفلاطون وكتابات زينوفون Xénophone . وبالرغم من أن مرجعية هذا الأخير فى هذا الشأن تبدو اليوم مهزوزة ، وغير معتمد عليها بشكل واضح ، إلا أن «مآثره» Mémoires تبقى حتى الآن وثائق ثمينة ، يمكن الرجوع إليها عند الحاجة فيما لو كان هناك خلاف فى شيء من القضايا السقراطية المستعصية عند الفهم .

لكن المشكلة التى تواجه القارئ عند قراءة محاورات أفلاطون ، وخاصة منها ما يكون سقراط من بين شخصياتها ، هى صعوبة تحديد الحد الفاصل بين آراء سقراط وآراء أفلاطون . إذ أن صعوبة التمييز بين ما لهذا وما لذلك أمر يبلغ

فى بعض الأحيان حدأ مستعصياً . فلو كان كل ما جاء على لسان شخصية سقراط فى المحاورات لسقراط لما بقى لأفلاطون شيء يذكر . ومع ذلك فقد حاول البعض التمييز بعقلانية منطقية . ومن بين هؤلاء الكاتب الأمريكى A.K. Rger ، الذى حدد ما لسقراط فى نظرية المثل على أنه تصور الخير وتصور الشيء الجميل فى ذاته على أنهما موضوعان من مواضيع التأمل الصوفى ، ومع هذا ، فنحن نعتقد أن لسقراط باعأ أطول فى تشكيل نظرية المعرفة . وخاصة ما يمت منها بصلة للنفس وخلودها ، وتناسخها وهو موضوع مطروح بالفعل عصرئذ بتأثير من الفلسفة الفيثاغورية .

لقد درس سقراط مرحلة التعليم التقليدى فى ذلك الوقت . ثم انطلق بدافع رغبة جامحة فى تثقيف نفسه بتعلم الرياضيات والطبيعة . وهو الأمر الذى دفعه وفقاً لمحاورة فيدون للوقوف على اختلاف وتناقض المذاهب السائدة فى عصره . فلم يعجبه مذهب أنكساجوراس ، ولاتلك النظريات الشائعة بشأن الروح . فكان ذلك الأمر سبباً له للوقوف على فكرة المعانى المجردة ، ونظرية المثل التى ارتبطت باسم أفلاطون فيما بعد .

فى تلك الفترة ، كان سقراط لازال يانعا عندما استهوته أفكار بارمنيدس Parminides كما عرض لنا أفلاطون فى تلك المحاورة (أى محاورة بارمنيدس) . لكن نجم سقراط لمع فيما بعد ، وذاعت شهرته فى الآفاق الفكرية بشكل لم يسبق ، ولم يلحق به مثيل . وخاصة بسبب صموده فى وجه السوفسطائيين ، المتاجرين فى ذلك الوقت بالعلم والفضيلة بعد أن أنكروا وجود حقيقة ثابتة . وأقاموا شعارهم على مقولة معلمهم بروتاجوراس الداعية إلى نسبية الحقيقة «الإنسان مقياس الأشياء جميعاً» . وقد أثار سقراط فى

محاورة تيتيت (160. e - 161. C)، نزعة التناقض الفكرى لدى السوفسطائيين عندما انتقد كتاب «الحقيقة» لبروتاجوراس عندما قال مخاطباً تيودور البرقاوى المتأثر بفكر بروتاجوراس: «... إذا كانت الفكرة التى يكونها كل إنسان عن طريق الحس هى حقيقة بالنسبة له وحده، وإذا كان انطباع الإنسان لا يتحكم فيه سوى الإنسان وحده، وإذا لم يعد للإنسان أى سلطة سوى نفسه لمعرفة ما إذا كانت أفكاره صحيحة أم خاطئة، وإذا كان الأمر على نقيض ما نذكر فى الغالب، أى أن كل إنسان يكون لنفسه أفكاره لوحده، وإذا كانت هذه الأفكار تتصف دائماً بالصدق والحقيقة فأين تكمن حكمة بروتاجوراس؟ وهل هو جدير بصفة العالم الذى يحق له أن يعلم الآخرين، وأن يتقاضى منهم مبالغ طائلة نظير ذلك؟ ولماذا نحن على هذه الدرجة من الجهل التى تجعلنا نتردد على مدرسته إذا صدقنا أن كلا منا مقياس لنفسه».

على أية حال، كان لسقراط الفضل فى معارضة آراء السوفسطائيين الارتياجية، ودحض أفكارهم غير المستقيمة مع الحقيقة. ولو سار الفكر البشرى على هوى السوفسطائيين فى مجال المعرفة، لما استطاع الإنسان أن يصل إلى ما وصل إليه اليوم من حقائق ونظريات وقوانين علمية. ولكان لكل إنسان عالمه الخاص الذى يدور فى فلكه بمعزل عن الآخرين. ومن المعروف أن سقراط اختلف مع هؤلاء الزمرة من الفلاسفة فى ثلاثة محاور تمثل فى النهاية الاختلاف معهم فى المعرفة، والأخلاق، وتعليم الفضيلة، خالفهم فى قولهم: «الإنسان مقياس لكل شيء». وخالفهم فى اعتقادهم فى تعليم الفضيلة، إذ كيف يعلم المرء الناس شيئاً لا يملكه. وخالفهم فى تقاضى أجر على ما يعلمونه للآخرين. إذ كيف يتقاضى المرء أجراً على تعليم شيء لا يعرفه.

العقل والوجود:

من اهتمامات سقراط المثالية تأمله فى الوجود، ورصده كنهه وما خفى منه عن الحس . وقد مر سقراط - قبل وصوله إلى الإيمان بأن العقل يحرك الوجود- بتأثرات من جانب فلسفة وفلاسفة الطبيعة، وكان ذلك فى مطلع شبابه . ويبرز لنا أفلاطون إحدى مظاهر هذه المؤثرات فى محاوره فيدون وهى مذهب أنكساجوراس، عندما قال سقراط: «لقد استهوتنى فى مطلع شبابى رغبة عارمة لتعلم علم الطبيعة، والوقوف على علل الأشياء، ولكنى لم أجد فى النظريات التى تشرح الأشياء بعناصر مادية ما يشبع رغبتى . ولقد سمعت فى النهاية من يعرض نظرية أنكساجوراس القائلة: إن الذكاء (العقل) يمثل العلة المنظمة لكل الأشياء . وهنا وجدت ما يمكن أن يشبع شغفى، غير أن خيبة أملى فى هذا المذهب لم تتأخر كثيراً . حيث لم ألبث أن وجدت نفسى فيه (فى هذا المذهب)، أمام تفسير الأشياء بالعلل المادية» . (فيدون 96.A - 99.D).

إن اهتمامات سقراط فى مطلع حياته بفلسفة الطبيعة أمر أثبتته أفلاطون كما شاهدنا فى محاوره فيدون، وأكده أرسطوفان فى كتابه «الغيوم Nuées» . ولم ينف سقراط اهتمامه بفلسفة الطبيعة فى محاوره «الدفاع»، إلا من باب إبعاد التهمة التى كانت موجهة ضده، وهى تهمة الإلحاد . هذا وما يؤكد هذا الاهتمام، ما يمكن أن نشهده من إعجاب بفلسفة أنكساجوراس . فقد كان سقراط فى مرحلة من حياته تلميذاً «لارشلوس» Archélaüs خلف أنكساجوراس الذى كان قد فتح مدرسة فى أثينا . وبناءً على ذلك، فقد أقام متهموه الدليل ضده فى «محاوره الدفاع» على أنه يعتنق أفكار أنكساجوراس المادية فيما يتعلق بنفى ألوهية الشمس والقمر .

إذا فقد تأثر سقراط في مرحلة من حياته بعلم الطبيعة عند أنكساچوراس لكنه لم ينته معه إلى نهاية مادية كما ظن البعض . بل كان سقراط مندهشاً لعدم تطوير أنكساچوراس لجوانب من فلسفته الخاصة بعقل العالم La Nous . ومع ذلك ، فهذا التأثير وهذا الاختلاف مع أنكساچوراس من جانب سقراط ، كان بداية فعلية لنظرية المثل عند أفلاطون . فقد بدأت الفكرة انطلاقاً مما سجله سقراط من إعجاب في محاوره «فيدون»⁽¹²⁰⁾ للحكمة الكامنة في بنية الكائنات الحية . حيث لاحظ سقراط أن لكل عضو من أعضاء هذه الكائنات فائدة أو غاية . فالعيون خلقت من أجل الرؤية . والأذان من أجل السمع . . . وهلم جرا ، ويرى سقراط أن الأشياء التي نشأت بدقة متناهية لتحقيق غاية معينة ، لا يمكن لها أن تكون قد جاءت من قبيل الصدفة . ولا بد أن تكون لها علتها في الذكاء (أى العقل) . ومن هنا خلص سقراط إلى نتيجة مفادها أن جسد الإنسان وأجساد الكائنات الحية لا بد أنها تكونت نتيجة لذكاء وعناية إلهية⁽¹²¹⁾ .

ويستطرد سقراط في تأملاته لتوضيح ما يتميز به الإنسان عن الحيوان من أفضلية ، ليس فقط في مجال التكوينات الجسدية ، بل في مجال الروح أو الذكاء أى الفطنة العقلية . ونستخلص من فكرة الذكاء أو العقل في الكائنات الحية ، ومن فكرة غائية الأعضاء لدى كافة هذه الكائنات ، الفكرة الأساسية التي تبلورت لدى سقراط كرد على مبدأ أنكساچوراس الداعى إلى تفسير الوجود تفسيراً مادياً . فقد طرح بديلاً منطقياً له يتمثل في ضرورة وجود عقل شامل أو ذكاء إلهي وراء هذا التكوين الغائي البديع . وكانت هذه المحصلة

(120) هذه الفكرة متشابهة أيضاً في «مآثر» زينوفون Mémorories de Xénophon

CF. Charles Werner. Op.Cit., p. 56.

(121)

الفكرية التي أثمرتها تأملات سقراط نقطة البداية في تكوين الدليل الكوسمولوجي على وجود الله، الذي طرحه أرسطو فيما بعد.

النفس البشرية والنفس الآلهية:

أثار سقراط في حديثه مع محاوريه فضيلة هامة أخرى، كان لها أثرها في التفكير الديني عند عقائد الوحي فيما يتعلق بمفهوم الألوهية، وعلاقة الإنسان بالذكاء الكوني. هذه القضية توضح لنا كيف أن العقل الإلهي الذي يدير الكون، خلق الإنسان على صورته. فكان من حظ الإنسان اكتسابه لدرجة من العقل والذكاء مما يكفل له درجة أعلى على الكائنات الحية الأخرى «ففي حوارهِ مع أرسطوديم Aristodème - كما نقله لنا زينوفون - عدد سقراط محاسن العناية الإلهية نحو الإنسان بحيث أنها لم تنصب على جسده فقط، بل إنها امتدت إلى ما هو أكثر أهمية من ذلك، وهي النفس الواعية. وكان هذا القول رداً على انكساجوراس. الذي قال: إن الإنسان ذكي لأنه يمتلك يدين»⁽¹²²⁾.

ومن الجدير بالذكر، أن سقراط قد استثمر رأى أنكساجوراس في هذا الشأن استثماراً جيداً لشرح فكرته عن هذه القضية، عندما أوضح أن أفضلية الإنسان على غيره لم تأت بسبب تفوقه ببنيته الجسدية فقط، بل كانت بفضل ملكة العقل الكامنة في نفسه الحائزة على صفات الذكاء. وهكذا خلص سقراط من هذا الحوار الفكري إلى عدة نتائج منها ما يأتي:

1) جسم الإنسان يشكل جزءاً من العناصر المادية التي يتكون منها الكون.

Ibid., p. 57.

(122)

(2) النفس البشرية مشتقة من الذكاء الكونى، أو ما يمكن أن نصفه بعقل الوجود.

(3) النفس البشرية تدير جسد الإنسان، تماماً كما يدير بشكل أو بآخر الذكاء الكونى جميع الأشياء.

(4) كما يمكن للعقل البشرى الاهتمام بعدة أشياء متباينة، ومتفرقة عن بعضها بعضاً، فإن العقل الإلهى بمقدوره الاهتمام بكل شيء، وفى نفس الوقت.

(5) لا يمكن إنكار العقل الإلهى بحجة أنه غير منظور، فالنفس البشرية غير منظورة، ومع ذلك فنحن على يقين من وجودها، ومن قدرتها على تسيير الجسد.

من هذه النتائج يتضح لنا مفهوم سقراط لفكرتى النفس البشرية والنفس الالهية الكونية والتشابه بينهما. وكأنه بذلك يريد أن يؤكد على حقيقة رئيسية مفادها: أن الإنسان موهوب بالذكاء لأن بصيرته شرارة من عقل الألوهية الكامن فى الوجود. وأن النفس البشرية جزء من النفس الالهية. كما يستخلص منها أيضاً أن هذا الاشتقاق هو الضمان الوحيد للمعرفة اليقينية. فكأنه يريد أن يقول: إن العلم فطرى فى النفس (العقل) منذ اشتقاقها من النفس الالهية. وهذا يعنى بشكل غير مباشر أن العلم لا يمكن له أن يعتمد على ماهو مستمد من خارج النفس، أى الإحساس. وقد أثرت هذه الفكرة تأثيراً بالغاً فى الفلسفة بعده. فاستثمرتها الفلسفة الأفلاطونية، وخاصة فى محاوره مينون Ménon حيث طرح أفلاطون ولأول مرة نظريته فى التذكر.

هذه الحقيقة توضح في نظر سقراط المعنى العميق لتلك العبارة المحفورة على جدران معبد دلفي، والتي تقول: «إعرف نفسك بنفسك». فكما يفقه الإنسان نفسه لا بد له من أن يستنير بالنفس من حيث هي ذكاء محض. وعليه أن يعقل في النهاية أنه يُشكل جزءاً من الألوهية.

ولم يكتف سقراط بإثارة التشابه بين النفس الإلهية والنفس البشرية فحسب، بل تخيل مناجاة، وهاتفاً آلهياً يمكن أن يتنامى إلى أذهان أولئك الذين آمنوا به دون أن يشترطوا رؤيته مادياً. فهم وخدمهم القادرون بقوة الروح والورع، على إدراكه وإجلاله. وهذه الرؤية الإلهية، وهذا التماثل بين طبيعة النفس الإنسانية ومشاركتها في العنصر الإلهي، وبالتالي خلودها يطرح يقينا على العلاقة الفكرية، التي كانت تربط هذا الحكيم بالمذهب الأورفي، والفيثاغورية «فقد كان سقراط في نهاية حياته على علاقة وطيدة بفيثاغوري مدينة «تيا» Thèbes من أمثال سمياس Simmias، وسيبيس Cébés المحاورين له في محاوره فيدون، وتلميذ فيلولاوس Philolüs. . هذا وليس في إمكاننا استبعاد الشك بأنه تأثر بنظرية النفس التي كانت تُدرس في التجمعات الأورفية، والفيثاغورية»⁽¹²³⁾.

Ibid., p.61.

(123)

وعن علاقة سقراط بالفيثاغوريين يضيف شارل فرنيه في كتابه السالف الذكر قائلاً: «في محاوره شارميد Charmide الأفلاطونية (157.c - 156.d) تحدث سقراط عن طبيب من مدينة تراقيا، كان قد تعرف عليه أثناء انخراطهما في الجيش، والذي علمه قوة النفس وقدرتها على التحكم في الجسد. هذا الطبيب قدم في المحاوره على أنه تلميذ لزموكسيس ZAlmoxis الحكيم التراقي، الذي قيل عنه إنه كان تلميذاً لفيثاغورث من هنا علينا أن نسترجع في الأذهان العلاقة بين مدينة تراقيا وعقيدة ديونيسيوس التي كانت الأصل في نشأة العقائد الأورفية. هذا ومن الجدير بالملاحظة أن أورفيوس وموذي كانا من الشخصيات الأولى في محاوره «الدفاع» [41.A.] التي كان سقراط يأمل الاستشهاد بها في الحياة الآخرة».

تعريف سقراط للعلم:

ورد هذا التعريف في محاوره تيتيت Théétète. حيث استخدم سقراط أسلوبه المعروف بتوليد المعانى مع تيتيت، الذى يحاول أن يصل من سقراط إلى تعريف العلم (أو المعرفة الحقيقية) Science. وبمساعدة هذا الأخير عن طريق إلقاء الأسئلة التى منها سؤال: ماهو العلم؟ يصل تيتيت إلى تقديم ثلاث إجابات، أو تعريفات للعلم، تمثل اتجاهات مختلفة كان سقراط يرمى إلى عرضها قبل دحضها. هذه التعريفات هى:

- (1) العلم هو الإحساس (151.b - 187.b) ، La science est la sensation .
- (2) العلم هو الفكر الحقيقى (187.b - 201.d) ، La science est l'opinion vraie .
- (3) العلم هو الفكرة الحقيقية المدعومة بالعقل (201-210.a) ، La science est l'opinion vraie accompagnée de raison .

(1) العلم هو الإحساس:

أما بالنسبة للتعريف الأول فهو يشغل فى المحاوره مكاناً أوسع من التعريفين الآخرين. والسبب فى ذلك هو أن تعريف العلم بالإحساس يعنى الإشارة الواضحة إلى مبادئ السوفسطائين. والمقصود هنا بالدرجة الأولى مذهب بروتاجوراس القائل: «إن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً». وهذا يعنى أن ما أراه أنا حقاً فهو حق بالنسبة لى، وما تراه أنت حقاً فهو حق بالنسبة لك. أى أن الإحساس لدى كل فرد هو الذى يقرر الحقيقة بالنسبة له، وعليه فالإحساس هو العلم.

يقول سقراط: إن نظرية بروتاجوراس Protogoras لاتنطلق من فراغ، إذ أنها تعتمد على مذهب هيراقليطس القائل: إن كل شيء فى تغير مستمر،

ولا وجود للثبات . على أن هذا المذهب يرجع بدوره إلى أفكار هوميروس وكل الحكماء السابقين باستثناء بارمنيدس القائل بفكرة الواحد والثبات «إن كل الحكماء أحدهم بعد الآخر - باستثناء بارمنيدس - هم متفقون في هذه النقطة: بروتاجوراس، هيراقليطس، وأمبيدقليدس وعدد من الشعراء الأكثر حكمة ممن ينتمون لجميع أصناف الشعر. أما في مجال الكوميديا، فإننا نجد ايبشارم Epicharme، وفي مجال التراجيديا نجد هوميروس الذي يقول: «المحيط هو مصدر الآلهة وتيثيس Téthys هي أهمهم». كما يقول: «إن كل شيء من صنيع مد البحر Le flux، ومن صنيع الحركة». (152.d).

والقول بالحركة، يعني إذاً أن كل ما هو موجود صادر عن فعل الحركة. أما الثبات فهو فناء للوجود. ويستطرد سقراط في الحديث عن مذهب الحركة على سبيل عرض مذهب الخصم. فيحاول البرهنة على أن الحركة وحدها موجودة. فيقول: الحركة نوعان وكل منهما لا محدود الكمية. أحدهما يقوم في قوة مباشرة Active، والآخر يكمن في قوة غير مباشرة. لكن اتحادهما وتفاعلهما ينجم عنه فروع من الحركة لانهاية التعدد. لكن كل اثنين منهما يشكلان زوجين لا ينفصمان. أحدهما يكون موضوع الإحساس والآخر يكون الإحساس نفسه. وكل شيء في هذا الإطار في حركة دائمة. حركة بطيئة وحركة متسارعة تتبادل فيهما الأشياء أماكنها بدون انقطاع. فعندما يتم الاتصال بين العين وموضوعها المعنى، ينتج عن ذلك البياض والإحساس المرتبط به بالطبيعة. وبينما تمر الرؤية المنبعثة من العين، والبياض المنبعث من الموضوع، عندما يتم كل ذلك عبر الفضاء بين الطرفين ينتج عنهما اللون. عندها تمتلئ العين بالرؤية، ولا تصبح رؤية بل عيناً رائية.

وفي المقابل، فالموضوع المعنى الذي ساهم مع العين في إنتاج اللون

يكون قد امتلأ بالبياض وأصبح أبيض . وهكذا ينطبق الأمر على كل الصفات ، فعندما ننظر إلى قطعة من الخشب الأبيض أو من الحجر الأبيض ولها حرارة أو برودة أو أى صفة أخرى ، فإننا لانجد شيئاً ينتج منها بذاتها . إذ أن الأشياء بتقاربها ، وبفعل الحركة المتنوعة تظهر للوجود . والنتيجة من كل ذلك هى أن لاشيء يكون فى ذاته ، بل إن كل شيء يشتق وجوده من أى مكان كان .

هذا ويستعرض سقراط أمام تيتيت حججاً أخرى ، تؤكد أن كل شيء ينتج من الحركة التى هى فى جوهرها السبب فيما يظهر لنا من أشياء فى صيرورة ، والسبب أيضاً فى السكون الذى يؤدى إلى اللاوجود أو الفناء . فنحن نجد «فى الواقع أن الحرارة بل النار نفسها التى تنجب وتراقب كل ماعداها ، هى نفسها نشأت من التحول والاحتكاك . وهما عاملان حركيان . أليسا هما من يمنح الوجود للنار؟» . وعندما يجيبه تيتيت بالإثبات يعود سقراط فيقول : «بل إنهما (أى التحول والاحتكاك) من ينتج عنه جنس الكائنات الحية» (152.d 153.b) . ويضيف سقراط فى هذا الاتجاه قائلاً : «إذا ما تبصر المرء فى حالة النفس ، ألم يجد أنها تستقى العلوم وتحفظها وتصبح بها أفضل عن طريق عنصرين من عناصر الحركة ، وهما الدراسة والتدريب ؟ ، بينما عن طريق عامل السكون (أى عدم الدراسة والتدريب) . تمنع النفس من التعلم وتدفع إلى نسيان ما قد تعلمته» . إذأ فلولواحد وللحركة فضل على النفس والجسم . بينما نقيضهما يؤدى إلى عكس النتيجة .

بعد أن استعرض سقراط - من خلال حوارهِ مع تيتيت - كيفية نشأة المعرفة الحسية ، يطرح المشاكل التى تعترضها والأدلة على بطلانها . فيقول : إن المنهج الحسى فى مجال المعرفة تعترضه عدة عقبات تؤثر على إحساس العارف . ومن هذه المؤثرات : الأحلام ، والأمراض التى تصيب الحواس ،

والجنون، وأوهام الحس . وكل واحدة من هذه المؤثرات ، تؤدي بعضو الحس المعنى إلى إنتاج معرفة خاطئة . فمثلاً مرض اللسان يُحيل العسل إلى مرارة ، إذ أن حواس سقراط وهو مريض ليست هي حواسه وهو مُعافى «فعندما أحتسى شيئاً من النبيذ وأنا معافى ألم بيدلى مريحاً وحلو المذاق؟ بلى . وهذا لا يكون إلا وفقاً للمبدأ الذى سبق لنا ذكره . أى أن الموضوع وأداة الحس أنتجا الحلاوة والإحساس اللذين كانا فى حركة متبادلة ومتزامنة . فالإحساس الذى جاء من الموضوع (أى النبيذ)، جعل اللسان حاساً به . والحلاوة - التى جاءت من النبيذ، والتى انتشرت لتخطر بوصوله - بدت حلوة بالنسبة للسان المعافى (159.b . 159.d) .

يهدف سقراط من هذه الأمثلة إلى إثبات عاملين أساسيين : أولهما أن الإحساس خادع . وثانيهما أن نسبية المعرفة الحسية التى انطلق منها بروتاجوراس فى مبدئه الشهير : «ما أراه أنا حقاً فهو حق ، وما تراه أنت حقاً فهو حق» ، صحيحة فقط فى حالة مرض الحواس . ماعدا ذلك ، فنحن جميعاً نرى الأحمر أحمر ، والأخضر أخضر . ونتذوق الشهد حلواً ، والعلقم مرأ . ومع ذلك ، يستدرج سقراط تيتيت بمنهجه التوليدى من أجل بطلان مذهب بروتاجوراس القائل : إن الحس والعلم شيء واحد . يقول سقراط : «إن من يرى يحصل على المعرفة عن طريق ما يراه ، وذلك وفقاً للمبدأ القائل ، إن الرؤية ، والإحساس ، والعلم هى شيء واحد . لكن الرائي - الذى أخذ علماً بما رآه - إذا أغمض عينيه ، فهو يتذكر الشيء لكنه لم يعد يراه . أليس كذلك؟» . لكن قولنا إنه لا يرى ، يعنى أنه لا يعرف لأن الرؤية (وفقاً للمبدأ المذكور) هى المعرفة . وهذا ينتج عنه أن الإنسان إذا حصل على معرفة شيء ما ، وبالرغم من أنه لا زال يتذكره ، إلا أنه لا يعرفه . على اعتبار أنه لم يعد

يراه . فالنتيجة : إذا كان هذا الشيء حقيقياً فلا بد أن نكون نحن مضادين للطبيعة . وهذا خلف .

ولما كانت المؤثرات السالفة الذكر تؤدي بالإحساس إلى إنتاج معرفة خاطئة . إذ أن مرض العين لا يعطى الألوان الموجودة في الطبيعة . والأحلام لا تستعرض حقائق الواقع ، بل تظهر لنا نقيض ما هو في الواقع ، فإن السبب في ذلك هو أن حركة الصيرورة ، هي حركة ظاهرية لاتمس حقيقة الشيء الباطنية التي هي ثابتة ثبوت العقل . وهذا يؤدي بنا إلى استحالة الادعاء بأن العلم والإحساس شيء واحد . ومن هذه النتيجة نصل إلى أن الافتراض الأول القائل بأن الإحساس هو العلم ، هو افتراض باطل .

(2) العلم هو الفكرة الحقيقية:

للحديث في هذا الموضوع ، يعود سقراط مرة أخرى لفكرة الإحساس ، ويقول لتيتيت : إن ما يشعر به المرء عن طريق حاسة لا يمكن أن يشعر به عن طريق حاسة أخرى . ثم يطرح السؤال التالي : بماذا يمكنك أن تتصور فكرة لها علاقة بحاستين في آن واحد؟ وبأى عضو من الأعضاء يمكنك إدراك ما هو مشترك بين الأشياء جميعاً كالوجود واللاوجود؟ . عن طريق هذه الأسئلة سعى سقراط لتوليد الإجابة التالية : - لا يمكن إدراك ما هو مشترك بين الأشياء جميعاً إلا بالنفس (العقل) ، فهي وحدها التي تحدد لنا الوجود ، والتشابه ، والاختلاف ، والجميل ، والقبيح وأفكاراً أخرى من هذا القبيل .

ومن هنا نستنتج أن الإحساس ليس وسيلة ناجعة لمعرفة الوجود ، ولا لمعرفة العلم . أما دراسة النفس لطبيعة الأشياء ، فهي تسمى حكماً أو تسمى الفكرة الصحيحة التي يكونها العلم . ولما كان الواقع مليئاً بالأفكار الصحيحة

والأفكار الخاطئة ، فكيف يتسنى لنا أن نميز بين الاثنين؟ هنا يقول سقراط : من المستحيل عدم معرفة الإنسان لما يعرفه ، ومن المستحيل عليه أيضاً معرفة ما لا يعرفه . فعندما يكون المرء حكماً خاطئاً فهذا يعنى أنه خلط بين ما يعرفه من أشياء ، بأشياء أخرى يعرفها أيضاً ، أو أنه خلط بين شيئين يجهلها معاً ، وهذا أمر مستحيل .

إذاً من أين يأتي أصل الفكرة الخاطئة ؟ للحصول على الإجابة علينا أن نضع الوجود واللاوجود في مكان المعرفة والجهل . بحيث نقول : إن من يفكر في الوجود Non être لا يمكنه أن يكون سوى فكرة خاطئة . لأن الحكم على ماهو غير موجود ، هو حكم عايب وخاطيء . هذا بجانب أن الإنسان لا يستطيع أن يفكر في شيئين في آن واحد ، وأن يحكم على أحدهما على أنه الآخر . ومع ذلك ، يبحث سقراط من جديد عن طريقة أفضل لتبسيط هذه القضية ، فيقول : « افترض معي ياتيتت وع البرهنة - وجود قالب من الشمع في نفوسنا متباين الحجم ، والنقاوة ، والصلابة من شخص إلى الآخر . . فالنقل الآن بمشيئة منيموزين Mnémosyne أم الآلهة أننا كلما نحاول أن نتذكر شيئاً ما كنا قد رأيناه أو سمعناه ، نتصور أنفسنا كما لو أن إحساساتنا ، وتصوراتنا قد أنطبتت على هذا القالب من الشمع ، وكما لو أننا حفرناها على خاتم ختم . وأن كل ما انطبع على الشمع - بفعل هذه الإحساسات - أصبح بالنسبة لنا قابلاً للتذكر والمعرفة . طالما ظلت صورته مختومة على الشمع . في الوقت الذي يصبح فيه من المستحيل علينا معرفة وعدم نسيان مازال أثره وما لم يتم حفره نهائياً» . (192.A - 191.C) .

ويعرض لنا سقراط ثلاثة حلول يختلط الأمر فيها بالنسبة للإنسان

وهي :-

- * يخلط المرء شيئاً يعرفه مع شيء آخر يعرفه ولا يدركه .
- * يخلط المرء شيئاً يعرفه مع شيء آخر لا يعرفه ، لكنه يدركه .
- * يخلط المرء شيئاً يعرفه ويدركه مع شيء آخر يعرفه ويدركه .

ولتوضيح فكرته يثير سقراط الحوار التالي:

سقراط : إذا أردت أن تفهمنى ببساطة ، فعليك أن تتبّه الآن . إذا كان سقراط يعرف كل من تيودور وتيتيت لكنه لا يرى أيهما ، وليس لديه إحساس يمثلهما أمامه ، ومع ذلك فسقراط لا يحتمل حكماً مفاده أن تيتيت هو تيودور . أليس كذلك ؟

تيتيت : بلى

سقراط : إذا فهذه هي الحالة الأولى من الحالات التي ذكرتها .

تيتيت : بالفعل .

سقراط : أما الحالة الثانية فهي أن معرفة أحدكما دون معرفة الآخر في الوقت الذي لا أدرك فيه أيهما منكما . ففي هذه الحالة لا أخلط من أعرفه منكما بمن لا أعرفه .

تيتيت : هذا صحيح .

سقراط : أما الحالة الثالثة ، فإننى لا أعرف فيها ولا أدرك فيها أيهما منكما . وفي هذه الحالة ، فإننى لا أفكر إلا كإنسان لا أعرف أنه شيء مغاير لأولئك الذين لا أعرفهم . والآن تخيل (ياتيتيت) ، وأنصت من جديد إلى كل الحالات التي ذكرتها سابقاً بتواتر . والتي لم يكن لدى فيها أي فكرة خاطئة عنك وعن تيودور . سواءً عرفتكم أم لم أعرفكم . أو عرفت أحدكما ولم أعرف الآخر . وهذه هي نفس الحالة بالنسبة للإحساس إذا كنت متبهاً معي .

تبتيت : بالفعل أتابعك .

سقراط : إذأ بالنتيجة يحكم المرء خطأ فى الحالات التالية :

أعرفك وأعرف تيودور ، واحتفظ ببصمة كلاكما على قالب الشمع الخاص بى كما لو أنها صنعت بقالب . فعندما أدرككما من بعيد ، وبصعوبة التمييز بينكما ، فإننى (فى هذه الحالة) أقوم جاهداً بتطبيق القالب الخاص بكل منكما على الرؤية التى تناسب معه . كما أقوم بإدخال وتصويب هذه الرؤية فى موقعها المناسب ، حتى ينتج عنها المعرفة الصحيحة . ومع ذلك فقد أخطئ فى هذه العمليات . كأن أعكس الأشياء - كما يعكس المرء حذاءه فيضع اليمنى فى الرجل اليسرى والعكس - فأطبق رؤية أحدهما على قالب الآخر غير المتطابق معه ، ويمكننا القول أيضاً إن الخطأ شبيه بما يحدث فى المرأة ، حيث ينتقل البصر لما هو فى اليمين إلى ما هو فى الشمال . وفى هذه الحالة قد يحدث للإنسان أن يتناول شيئاً لديه فكرة خاطئة عنه على أنه شيء آخر .

ويختتم سقراط حديثه بالنتيجة التالية : الفكرة الخاطئة لا يمكن لها أن توجد إلا فى الأشياء التى نعرفها . وكلما طبقنا بدقة كل قالب على ما يقابله من موضوع ، كلما كانت فكرتنا حقيقية . أما إذا صوبنا ذلك القالب بطريقة منحرفة نحو الشيء المعنى به ، فإننا نحصل فى هذه الحالة على فكرة خاطئة . ومع ذلك ، يشير سقراط أمام هذه النتيجة معضلة حادة على حد تعبيره . بطرحها على النحو التالى : إذا كانت الفكرة الخاطئة ليست فى الإحساس ، ولا فى العلاقات المتبادلة بين الإحساسات ، ولا فى الأفكار ، ففى هذه الحالة لا يمكن الخلط بين موضوعين معروفين لدينا فقط عن طريق الفكر . ومع ذلك ، فهذا ما يحدث للمرء عندما يخطئ فى الأرقام الحسابية . أى عندما يعتقد - على سبيل المثال - أن إضافة خمسة إلى سبعة ينتج عنها المجموع أحد عشر وليس اثنى عشر .

ولتوضيح الخطأ فى هذه الحالة يشبه سقراط فكرنا ببرج حمام يحتوى على عدد من الطيور يعيش بعضها فى جماعات . والبعض الآخر فى عائلات (أى أزواج) . بينما يعيش البعض الآخر منفرداً ينتقل بين هذا وذاك . ويقول سقراط - ناعتاً الأفكار بالحمام - نفترض أن هذا الجمع كله موجود فى فكرنا . فإذا أردنا أن نمسك إحداها فقد يحدث أن نسمك بأخرى غير تلك التى نرغبها ، أى أن نمسك بحمامة بدلاً من حمامة معينة . وهذا تماماً ما يقابل الفكرة الخاطئة . أو ما يقابل فى اعتقاد سقراط اعتبار «العلم هو الفكرة الحقيقية» .

ومع ذلك ، لم يكن سقراط راضياً عن هذه النتيجة ، ويقرر أنه من العبث الادعاء أن العلم يمكن الحصول عليه عن طريق الشيء الذى نحن نجهله . إذ أن المرء يجهل الشيء ليس بالجهل ، وإنما عن طريق العلم الخاطئ الذى يختص بهذا الشيء . ومن هنا يحدد سقراط هذا العلم وهذا الجهل كموضوعين للعلوم الجديدة التى يجب مطاردتها من جديد فى برجين آخرين . وهذا ما سيطرحة فى القضية الثالثة أى «العلم هو الفكرة الحقيقية المدعومة بالعقل» .

3 (العلم هو الفكرة الحقيقية المدعومة بالعقل:

هذا التعريف جاء من تيتيت كاقترح سمعه من أحد أصدقائه ، وهو أن «العلم هو الفكرة الحقيقية مصحوبة بالعقل» . ويقدم تيتيت هذا التعريف على النحو التالى : «لقد سمعت أحد الأصدقاء يقول : إن الفكرة الحقيقية المصحوبة بالعقل هى العلم . أما إذا كانت مجردة من العقل فهى لاتتنمى إلى العلم . كما أن الأشياء غير المعقولة ، هى أشياء غير قابلة للمعرفة بينما الأشياء المعقولة قابلة للمعرفة (201- 202) .

ويعقب سقراط على هذه الرواية بقوله : المعضلة هي كيف يمكن للمرء تمييز ، الشيء القابل للمعرفة عن الشيء غير القابل للمعرفة ؟ ثم يستطرد في عرض فكرته قائلاً : لقد سمعت أنا أيضاً من يقول : إن العناصر الأولية التي تتكون منها ، هي عناصر غير قابلة للمعرفة ، لكننا نتعامل معها كأسماء . بينما الأشياء التي تتكون منها هي أشياء قابلة للمعرفة . لأن التركيبة التي تتشكل منها هذه الأشياء هي جوهر تعريفها . ومع ذلك يحق للمرء أن يتساءل عن مدى إمكانية كون العناصر قابلة للمعرفة ، بينما لا تكون الأشياء التي تتشكل منها غير قابلة للمعرفة .

فلو كانت - على سبيل المثال - حروف الكلمة غير قابلة للمعرفة ، فكيف يمكن للكلمة أن تكون معروفة ؟ فإذا كانت الكلمة عبارة عن قوام لمجموعة مجتمعة من الحروف ، كيف يمكن للمرء أن يجهل العناصر متفرقة بينما يعلمها وهي مجتمعة ؟ هذا بجانب أن الخبرة العملية تثبت لنا أن العناصر الأولية تنتمي إلى معرفة أوضح من تلك التي تنتمي إليها الكلمة . فعندما نبدأ في تعلم القراءة ، فإننا لانقوم بشيء أكثر من تمييز الحروف . كما أن تعلم الموسيقى يبدأ بتعليم السلم الموسيقي . وهذا يعني أن العنصر أكثر قابلية للمعرفة من المركب (204.e - 205.b) .

تنتهي «محاورة تيتيت» دون أن يصل المتحاورون إلى تعريف مرضٍ للعلم . لكن القضية تعود ، وتستأنف من جديد في بداية «محاورة بارمنيدس» ، التي تعتبر مكملة لمحاورة تيتيت . فبعد أن دحض سقراط في المحاورة الأولى مذهب الإيليين ، نجده يقيم العلم في المحاورة الثانية ، على معرفة الصور أو المثل الثابتة والخالدة . لكن هذه النظرية لم تنج كما سنرى من بعض المشاكل التي أثارها أفلاطون على لسان بارمنيدس .

أفلاطون PLATON

حياته:

ولد أفلاطون - ما بين عامي 428-427 قبل الميلاد في أثينا، حيث كان والده أريستون Aristone - كما يقول ديوجين اللايرتي - ينتمي إلى أسرة سليلة في النبل والشرف. وهو من أعلام أثينا المعروفين بالشهامة الوطنية. ولاغرابة في ذلك إذا ما علمنا أنه ينحدر من عائلة كودروس Codros، آخر ملوك أثينا عندما غزا الدوريان شبه جزيرة البلوبونيز، وأحكموا الحصار على تلك المدينة خلال القرن الحادي عشر قبل الميلاد⁽¹²⁴⁾. أما والدته بيريسكيوني Perictionè، فقد انحدرت من عائلة صولون Solon أحد الحكماء السبعة الذين كان لهم الفضل في تجذير العرق الهيليني.

هذا ويرجع الفضل لصولون في تشريع دستور أثينا عام 594 قبل الميلاد، فكان بذلك أول من وضع الحجر الأساسي للديمقراطية اليونانية. حيث أدخل في الدستور إصلاحات اجتماعية وسياسية قضت على نظام الحكم الأرستقراطي، وأنصفت الطبقة الشعبية بإعطائها دورها في تسيير دفة

(124) راجع الدكتور محمد غلاب : الحصوبة والخلود لأفلاطون . الدار القومية للطباعة والنشر 1962 م . ص 30-31 ، يقول الكاتب في مضمار شجاعة وفداء هذا الملك لبني وطنه : «هناك وحى شهير قد أنبأ بأن الشعب الذي سيهلك ملكه هو الذي سيظفر بالنصر . فلم يكذ (الملك) كودروس يسمع هذه النبوءة حتى تزيابزي أحد الحرائين، وأسرع إلى صفوف الأعداء فقتل أحد جنودهم، وهنا انقضوا عليه فقتلوه . وعندما علم الدوريان أن الذي قتل هو ملك أثينا، أيقنوا بأن الوحي قد تحقق فارتاعوا ويثسوا من الفوز فانسحبوا فوراً . ولاريب أن هذا العمل هو أقصى غايات البذل والفداء».

الحكم . فشارك المواطنون فى المؤتمر الشعبى ، الذى كان من اختصاصه انتخاب كبار الموظفين ورجال التشريع ، وإعلان الحرب وإبرام الاتفاقيات . كما أنشأ صولون لأول مرة المحاكم الشعبية ، وأصدر قانوناً يحرم بموجبه وزر الرق الناجم عن الدين Les Dettes .

هذا وقد جاء الحديث عن شجرة عائلة أفلاطون فى محاوره «شارميد» Charmid التى تدور حول فكرة العدل ، والتى يقول فيها سقراط مخاطباً شارميد خال أفلاطون قائلاً : «إنه العدل يشارميد الذى يميزك عن الآخرين . . . لأنه ليس من إنسان هنا على ما أعتقد أفضل منك ، يمكن له أن يفاخر بنسبه . حيث نجدك تنحدر من عائلتين من أرقى عائلات أثينا . إذ أن والدك ينحدر من كرتياس Critias ابن دروفيد Drophidès شقيق صولون Solon . بينما تنحدر والدتك من عائلة لها شهرتها فى النبيل ، وحيث لا يوجد على هذه الأرض - كما يقولون - أجمل وأطول قامه من خالك بيريلامبس Pyrilampès .

تلقى أفلاطون دروس العلم والتربية على خيرة أساتذة عصره . واطلع على أبناء وأفكار الفلاسفة السابقين ، وعلى رأسهم هيراقليطس . لكن أكثر تأثيره جاء من سقراط الذى صاحبه وهو لازال فى سن العشرين من العمر ، بينما كان سقراط شيخاً وقوراً ينيف على الستين . ألف أفلاطون فى بداية حياته الفكرية مجموعة من المأسى ، ونظم عدداً من القصائد الحماسية ، لكنه أتلّفها عند مقارنتها بمؤلفات كبار عصره .

أثرت فى حياة أفلاطون الفكرية - فى اعتقادنا - مجموعة من الوقائع كان لها أثرها البالغ فى مؤلفاته وحياته العملية . هذه الوقائع هى :-

(1) أول هذه الوقائع هى الحياة السياسية التى كانت سائدة فى دولة المدينة

عصرئذ . إنها تلك الديمقراطية التي قال عنها : إنها لم تكن سوى مملكة السوفسطائين القائمة على الديماغوجية . حيث اختلط فيها الغث بالسمين من الأفكار . وتساوى فيها الحكيم بالجاهل ، والمبدع بالدجال فكانت نقمة على بنى عصره . فأصبحت بذلك سيفاً مسلطاً على حرية الفكر العلمى ، ومحكمة تفتيش تُدين كل من ينادى بالإصلاح .

(2) ثانياً هذه الوقائع كان ما شهدته أثينا من انحراف فى حياتها الثقافية والسياسية إبان الثلث الأخير من القرن الخامس قبل الميلاد . فبعد أن كانت منارة الفكر للدويلات اليونانية ، ورمزاً للعفة والعلم ، أمست الديمقراطية تلبس فيها أثواب الاستبداد والاستغلال . فتفشى الكراهية بين الأغنياء والفقراء ، وفهمت المرأة حريتها على غير ما هو مألوف فى عصرها . فتبرجت وسابقت غيرها فى مظاهر الفتنة والحرية الاجتماعية ، فكانت شوارع أثينا مكتظة بالعارضات اللاتي لم يكد المرء أن يميز فيهن بين الشريقات والبغايا⁽¹²⁵⁾ .

(3) ثالث هذه الوقائع ، هو طرح الحرية والديمقراطية المبالغ فيها لنقيضها الاستبداد ، فكانت حرية الفكر أول ضحية ، وعلامة البداية للسقوط .

(125) راجع محمد غلاب . المرجع السابق الذكر . ص 28 . يقول الكاتب : «وقد حدثنا إكسينوفون تلميذ سقراط فى الجزء الأول من رسالته عن التربية ، أن كانت فى أثينا جمعية من القضاة تدعى الجينيكوم تكره النساء على التزين فى بهرجة ولألاء ، وأن قسوة هذه المحكمة قد بلغت متنهاها . فكانت تقضى بغرامة جسيمة على كل امرأة تجرؤ أن تظهر فى الخارج مهوشة الشعر أو سيئة الهندام . وبعد هذا الحكم يسجل اسمها فى لوحة عامة مقترنا بالإيماء إلى سوء الذوق ، ليكون ذلك مخجلاً لها ، فلا تعود البتة إلى مثل هذه الفعلة . . . إن قسوة هذه المحكمة قد أنجبت شراً مستطيراً لم يكن أحد يتوقعه . لأن الزوجات قد جرت على الأسر نفقات كمالية مرهقة تسببت فى خراب كثير منها . ودفعتهن إلى بدع زادت على حد المؤلف . . . فانتبهن إلى الإفراط فى استعمال المساحيق وأقافين الزينة إلى حد لا يفرق الناظر إليهن فى الطرقات بينهن وبين المومسات» .

فهذا أنكساجوراس ، الذى قال عنه سقراط : «إنه الوحيد الصاحى بين السكارى» ، يمثل أمام المحاكم الشعبية بتهمة الإلحاد ، بسبب دعوته لإله واحد مجرد عن المادة ، بعد أن أحدث ثورة فى مفهوم الألوهية الوثنية اليونانية القائمة على تعدد الآلهة الكامنة فى الظواهر الطبيعية من شمس ، وقمر ، ورعد وغيرها . فقد كانت نظريته فى تفسير الطبيعة انقلاباً فى علوم الطبيعة المعروفة فى زمانه . فقد أعلن أن الشمس ليست إلهاً . بل هى كتلة ملتهبة ، وأن القمر يسكنه بشر ، وأن الرعد ظاهرة طبيعية تنجم عن اصطكاك السحب .

أما الضحية الثانية لهذه الحياة الصاخبة ، فكان سقراط الذى اتهم هو الآخر بالخروج عن المألوف ، وإفساد أخلاق الشباب بتعاليمه الداعية للفضيلة . وتعديه على حرمة آلهة الأوثان ، فكان بذلك ضحية للمهرج والمرج ، وغوغائية السوفسطائيين الذين نصبوا أنفسهم فى ذلك العصر أساتذة للحكمة وهم ليسوا بحكماء .

(4) رابع هذه الوقائع هى مغامرات أفلاطون السياسية ، التى يبدو أنها صقلت أفكاره النظرية ووضعته على محكها العملى ، مما جعل هذا الفيلسوف ينحو نحو الواقعية فى تفكيره ، ومسكله . فقد دفع به حب الثقافة والاطلاع إلى القيام بعدة رحلات مكوكية فى محيط البحر الأبيض المتوسط . فقد زار مصر عام 395 قبل الميلاد ، وعاش فنونها وثقافتها التى لم تتبدل منذ آلاف السنين . كما اندفع من خلال حضاراتها القائمة على تقاليد الأجداد ، إلى الاعتقاد بأن البشر فى وسعهم أن يعيشوا سعداء فى ظل حياة هادئة ومستقرة ، لاحتتمل التبدل شأنها فى ذلك شأن الموسيقى والشعر اللذان ليسا فى حاجة إلى خلق جديد .

ولاشك أن حضارة مصر القديمة جعلته يشعر بمدى تطور ذلك الشعب في المجالات النظرية والعملية .

عاد أفلاطون من مصر عبر إقليم برقة في ليبيا، مما أتاح الفرصة له للحوار مع الرياضي الليبي الشهير تيودور Théodore ، الذي جاء ذكره في «محاورة تيتيت» Théétete . ومن ليبيا عرج إلى إيطاليا فكانت له صداقات مع بعض الفيثاغوريين من أمثال فيلولاولوس Philolaus وأركيتاس Archtas ، وطيمائوس Timée . وإن لم يكن من المؤكد تأثره بهؤلاء الفيثاغوريين في مجال تناسخ الأرواح ، فقد أخذ عنهم بدون شك فكرة خلود النفس التي شكلت فيما بعد الحجر الأساس في فلسفته . وكانت الحل الأمثل الذي طالما بحث عنه لمشكلة المعرفة التي أرقته . كما أتاحت له هذه الزيارة فرصة تعميق أفكاره في مجال الرياضيات والموسيقى والفلك .

بعد إيطاليا سافر أفلاطون إلى صقلية حيث زار كاتانيا وإثنا، وشارك في محافل ثقافية في ساراكوزا، واطلع على كتاب سوفرون Sophron صاحب الملاحم الثرية، كما أتاحت له الفرصة للالتحاق بالبلاط الملكي في عهد الملك دينيز Denys . لكن المقام لم يطب لأفلاطون طويلاً، بسبب خلافه مع تلك الدكتاتورية . مما دفع بالملك دينيز إلى تسليمه إلى دولة إيجين Egin المعادية لآثينا في تلك الفترة . فخضع للرق وأصبح عبداً يباع ويشترى في أسواق النخاسة حتى تعرف عليه أنيكيريس Annikeris المواطن الليبي القادم من برقة، فاشتراه مقابل عشرين قطعة من المين، وأعتقه ليعود إلى آثينا عام 388 قبل الميلاد وهو يناهز الأربعين⁽¹²⁶⁾ .

(126) راجع مقدمة «محاورة تيتيت» الترجمة الفرنسية «لشامبري» . ص 9 .

فى تلك الفترة كانت الحرب قد حطت أوزارها باتفاقية أنتالكيداس للسلام Antalkidas ، وبدأت حياة ثقافية جديدة فى أثينا ، كان قد أفل فيها نجم الشعراء ، وأشرق فيها نجم الأدب الثرى ، والمسرح الهزلى ، فلاحت فى الأفق أجواء الأمل والعدل أمام أفلاطون بظهور بعض الكتاب الذين أنصفوا أستاذه سقراط . والذين كان من بينهم إيزوكرات Isocrate الذى أسس مدرسة لفن الخطابة والبيان . ثم ظهر تلميذان من تلامذة سقراط هما إشين Eshine ، وأنتستين Antisthène اللذان دافعا عن أستاذهما بحماس منطق النظير ، وأسسا مدرسة أخلاقية ونشرا العديد من المؤلفات استهوت شغف الجماهير .

فى هذه البيئة الثقافية الجديدة أنشأ أفلاطون مدرسته فى إحدى ضواحي أثينا ، على قطعة أرض كان قد اشتراها لهذا الغرض بالقرب من كولون القرية التى ولد فيها سوفوكل Sophocle . وهى المدرسة التى لقبت فيما بعد باسم الأكاديمية .

الأفلاطونية بين الأصالة والتاريخ:

كما نثار الجدل حول شخصية سقراط التاريخية ، نثار الجدل أيضاً حول أصالة الفلسفة الأفلاطونية . فقد طرحت جملة من الأسئلة مفادها : هل أفلاطون فيلسوف صاحب مذهب ابتكارى ، أم أنه مؤرخ فى فلسفة الفلسفة ؟

يرى البعض أن دور أفلاطون ينحصر فى إسدائه خدمة للفلسفة بتدوين أفكار سابقه ممن انتهجوا فى مذاهبهم حكمة التعليم الشفوى من أمثال سقراط حيث أبرز بصورة واضحة وجلية عقلية هذه الشخصية الفذة التى لم يقدرها الكثيرون فى عصره ، بسبب انحطاط القيم الخلقية وفساد السياسة فى عهده . وقد كانت شخصية سقراط فى «محاورة الدفاع» خير صورة لهذا الوضع .

لقد تصدى سقراط لخصوم الحقيقة من السوفسطائيين، وأبطل مناهجهم ومنهج كبيرهم بروتاجوراس فى المحاوراة التى تحمل اسم هذا الأخير (أى محاوراة بروتاجوراس) وفى «محاوراة السوفسطائي»، «ومحاوراة تيتيت» التى أوضح فيها سقراط مفهوم العلم بما يناقض المعرفة الحسية النسبية. كما طرح أفلاطون فى بعض محاوراته ومنها «محاوراة بارمنيدس» الجدل الأبدى بين أنصار الكثرة والتغير من أمثال هيراقليطس من ناحية، وأنصار الواحد والثبات من أمثال بارمنيدس من ناحية أخرى، الأمر الذى أحدث به التوازن بين نقيضين لاسبيل إلى التغاضى عن أهمية كل منهما.

غير أن هذا الثناء على جهد أفلاطون يجعل منه مؤرخاً لفلسفة الفلسفة. فقد جمع بدقة، وعرض مناهج الفلاسفة السابقين والمعاصرين له بصورة تختلف عن أساليب المؤرخين، حيث أحيا تلك المناهج، وعرضها فى صورة جدل ملىء بالإثارة والحيوية. وكأنه كاتب سيناريو حرص على ألا تفوته دقائق الأمور من أجل إظهار المشاهد المعنية فى صور آية فى الكمال.

وإذا كان الفضل يرجع لهيرودوت Herodote أبى التاريخ، فى تدوين الأحداث التاريخية، وسير العظماء من العلماء والفلاسفة من وجهة نظر روائية تاريخية، فإن أفلاطون قام بما يشبه ذلك الدور فى عالم تاريخ الفكر، والنظريات، والمذاهب الفلسفية. فكان بذلك مؤرخاً لفلسفة الفلسفة إذا جاز القول.

ومع ذلك فقد استطاع أفلاطون أن ينقل بشيء من الأمانة والدقة جوهر المذاهب المثالية فى حكمة الشرق القديم متمثلة فى أديانها، وتطور هذه المذاهب عبر المدرسة الإيلية انطلاقاً من زينوفون، وفيثاغورث، وبارمنيدس، وبروتاجوراس وسقراط. وأن يصور لنا فى محاوراته، المشاهد الثقافية الرائعة

في حياة أثينا المشرقة . وأن ينقل إلى أسماعنا الجدل المحتدم بين التيارات الفلسفية المتباينة ، وأن يطرح في شيء من الإبداع الحوار بين الأعلام الثقافية في تلك الحقبة من التاريخ . فحفظ بذلك للفلسفة ما كان يمكن أن يعفى عليه الزمن ، وما يمكن أن ينتحله المتحلون .

فلو رجعنا إلى نظرية المعرفة وهي أشهر الجوانب الفلسفية لديه لوجدناها تقوم على أساسين لا ثالث لهما . أولهما : قضية «المعرفة تذكر والجهل نسيان» وهذه القضية كما عرفناها سابقاً ترتبط - وكما جاءت في «محاورة فيدون» - بفكرة تناسخ الأرواح أو الأنفس Migration ، التي استقاها من المدرسة الفيثاغورية المنحدرة أصلاً من عقيدة النحلة الأورفية ، وعقيدة ديونيسوس . وقد عرض أفلاطون قصة النفس بين الإسراء والمعراج في محاورة فيدون ومحاورة الجمهورية . وهو أمر سنعود إليه فيما بعد .

ومع ذلك فالقول بأن أفلاطون مؤرخ للفلسفة يجعل أهميته تنحصر في هذا الإطار بجانب بروزه الشخصي في مجال فلسفة السياسة وهو أمر محصور بشكل واضح في محاورة الجمهورية ، وكتاب القوانين الذي تركه بعد وفاته بدون مراجعة على ما يبدو . وهو الذي تضمن أفكاراً ناضجة في شؤون الحكم ، وواقعية إلى حد بعيد إذا ما قورن بالأفكار المفرطة في المثالية والمطروحة في شبابه بين دفتي دولة الجمهورية .

وجملة القول : سواء كان أفلاطون مورخاً بديعاً للفلسفة أم صاحب أفكار ثمينة مطروحة في محاوراته ، يبقى هذا الفيلسوف ذا شأن عظيم في تاريخ تطور الفكر الإنساني . وذا فضل لا يمكن تجاهله على تطور هذا الفكر . وكفيينا أن نشير إلى آثاره الفلسفية في التيارات الفكرية التي جاءت بعده منذ ذلك التاريخ حتى عصرنا هذا .

مدخل لنظرية المعرفة:

البداية فى نظرية المعرفة عند أفلاطون كانت بداية سقراطية انطلاقاً من تعريف العلم فى «محاورة تيتيت» كما عرضناها فى الفصل السابق. لكن الحوار حول هذه القضية، لم يفض إلى نتيجة واضحة بسبب المقدمات المطولة، والفروض التى كانت تمثل فى الغالب وجهة النظر الحسية وأفكار بروتاجوراس وهيراقليطس أنصار هذه الواجهة من النظر فى رأى أفلاطون.

لقد ذكرنا حين تعرضنا لهذه المسألة أن المحاور الرئيسى وهو سقراط كان قد استدرج تيتيت Théétét بمنهجه فى فن توليد المعانى لطرح أفكار الحسين ووجهة نظرهم فى تعريف العلم. وكانت النتيجة التى توقف عندها الحوار فى منتصف الطريق فى نهاية «محاورة تيتيت». ، هى إبطال التعريفات الحسية الثلاثة المقترحة من جانب تيتيت الأنفة الذكر.

عاد الحوار من جديد حول قضية تعريف العلم فى «محاورة بارمنيدس» التى تعتبر متممة بالضرورة «المحاورة تيتيت». وكان المحاور الأول فى هذه الفترة سقراط أيضاً وهو الذى أراد أن يعطى للعلم أساساً متيناً يجهز به على مذهب الإيليين. فقد قام سقراط منذ بداية المحاورة بتأسيس العلم على قاعدة متينة على ما يرى، وهى معرفة الصور *Formes* أو المثل الثابتة والخالدة. وكانت لبدايته عدة أهداف متوازية. أولها: إثارة زينون بأنه يكرر فى كتابه ما قاله بارمنيدس. الأمر الذى شرحه هذا الأخير زاعماً أنه يشرح مقولة أستاذه عن قضية الواحد والكثرة، والبرهنة عليها والدفاع عنها ضد أولئك الذين يفهمونها بطريقة تثير السخرية. وثانيهما: مناقشة قضية الواحد والكثرة مع زينون وبارمنيدس انطلاقاً من فكرة المثل وقد أراد بذلك أن يلقى الضوء على قضية الواحد وقضية المثل فى نفس الوقت والربط بينهما، من حيث إن هناك

مثلاً للأشياء المتشابهة ومثلاً أخرى للأشياء المختلفة . وقد جاء ذلك فى النص
الآتى لحديث سقراط كما ورد فى «محاورة بارمنيدس» (128.d - 129.d) .
يقول سقراط :-

«فلنترض أننى قبلت شرحك ، وأمنت به كما تفضلت . مع ذلك عليك
أن توضح لى شيئاً ما : ألا تعتقد بوجود صور أو مثل فى ذاتها للمتشابه ،
وصور أخرى مناقضة لها وهى صور الاختلاف فى ذاته ؟ . وبحيث اشترك أنا
وأنت وكل ما نسميه الكثرة فى هذين النوعين من الصور . وبحيث تكون
الأشياء التى تشترك فى التماثل تكون متشابهة فيما بينها ، بينما تصبح الأشياء
التي تشترك فى الاختلاف متشابهة فيما بينها . وأن هناك أشياء تشترك فى
النوعين معاً (أى مثل التشابه ومثل الاختلاف) على حد سواء ؟ لو كان لكل
الأشياء مشاركة فى هذين النوعين من الصور (المثل) المتضادة ، ولها فى نفس
الوقت بهذه المشاركة المزدوجة تماثل واختلاف مع بعضها البعض فماذا يكون
من عجب فى هذا الأمر ؟ لكن المرء سيكون محل استغراب أمام الآخرين لو
أشار إلى التماثل على أنه اختلاف فى نفس الوقت . بينما لو أشار المرء إلى
الأشياء على أنها تشترك جميعها فى التماثل والاختلاف ، بحيث تشترك فى
الطابعين فسوف لن يكون هناك - فى اعتقادى - شيء خارق للعادة . كما لو
قلنا إن الكل يكون واحداً بسبب مشاركته فى الوحدة L'unité ، وأن هذا الكل
نفسه هو تعدد بسبب مشاركته فى الكثرة . ومع ذلك فلو برهن لى أحدهم على
أن الواحد هو الكثرة والكثرة هى الواحد لأصبح ذلك مشاراً لدهشتى .
وسيصدق القول حيثذ على ما تبقى ، فلو برهن المرء على أن الأجناس نفسها
والصور تتبادل فيما بينها هذه العلاقة المتناقضة لكان فى هذا الأمر ما يثير
الدهشة ، ومع ذلك فلا دهشة فى البرهنة على أننى أنا نفسى واحد وكثرة فى
آن واحد» .

المثل ونظرية المعرفة:

من النص السالف الذكر يتضح لنا أن أفلاطون يقول على لسان سقراط بمثل عليا خالدة تمثل الموجودات . وأن هذه الأخيرة (أى الموجودات) تحاكيها وتتسابق فى التشبه بها فى درجة الكمال . هذه المثل هى صور فى ذاتها، وهذا هو أساس نظرية المعرفة ، بل وفلسفة أفلاطون المثالية برمتها، والتي نوجزها فيما يأتى :-

يعرف أفلاطون الفلسفة بأنها الحكمة ، ويعرفها أيضاً بأنها رؤية الحقيقة وكأن ما نعرفه بحواسنا ليس من الحقيقة فى شيء . لأن ما نعرفه بهذه الأدوات ما هو إلا مظهر الأشياء غير الثابت . وهو مظهر لأصل ثابت لا تدركه الأبصار . وقد كان البحث عن الحقيقة من اهتمامات الفلاسفة قبل أفلاطون وبعده . لكن الحقيقة المطلقة على ما يبدو مطلب عسير المنال . والحكمة إلهية قد تقترب منها لكننا لن ننالها فى جملتها . ومن ثم بوسع المرء بالمشاورة أن يكون صديقاً للحكمة وتوافقاً لمصاحبته، وهذا أقصى ما يمكن للمرء أن يكون عليه من حال .

ويتساءل أفلاطون ما هى الحقيقة؟ وللإجابة عن هذا السؤال ، يقسم الموجودات - على غرار منهج الفلسفة العقلية - إلى حقيقة وظاهر . فالحقيقة هى المثل ، أما المحسوسات فتكون مظاهر لتلك المثل . ويعتقد أفلاطون أن القلة من الفلاسفة من يقترب من الحقيقة لكنهم يصعب عليهم فى الغالب التعبير عنها .

اختلفت فكرة أفلاطون عن المثل فى مرحلة النضج عنها فى مرحلة الشباب . وفى مرحلة الشباب كانت فكرته عنها مشتقة من أفكار أستاذه سقراط . وهذه المرحلة من حياة أفلاطون تتصف بأنها تهتم بالبحث فى القضايا

الأخلاقية والجمالية . فالمثال هنا هو الشيء في ذاته . أما مرحلة النضج وهي مرحلة الأكاديمية - كما جاءت في محاوراته الأخيرة - فهي تنعت المثل بأنها الأشكال المعقولة . أى الأعداد والحقائق الرياضية .

ومع ذلك فقد جعل أفلاطون للمثل صفتين أساسيتين :

(1) المثل منفصلة عن المحسوسات ، وموجودة خارجها .
(2) للكائنات الطبيعية مثل لأنها موجودة بالطبيعة . أما المصنوعات الإنسانية فيتردد أفلاطون فيما إذا كان لها مثل أم لا . وهذا التردد ناجم عن اعتقاده بأنها ليست من صنع الله مباشرة ، وخلاصة القول : يقول أفلاطون بثلاثة أنواع من المثل :-

- * مثل رياضية كالتشابه والوحدة والكثرة .
- * مثل قيمة كالحق والخير والجمال .
- * مثل طبيعية كالإنسان وغيره من الكائنات الحية وغير الحية .

إذاً فالمثال هو المعنى المعقول الثابت الواحد فى مقابل المحسوسات أو الجزئيات المتعددة المتغيرة . كما أن المحسوسات تحاكي المثل وتقترب منها ، لكنها تظل أقل منها فى مرتبة الحقيقة . أما بالنسبة لأصل المثل فيتردد أفلاطون فى أمرها . فتارة يعتبرها قديمة أزلية غير مخلوقة كما ورد فى «محاورة طيماوس» . وتارة أخرى يقول عنها إنها مخلوقة ، وأن الله صانعها وهذا ما جاء فى نصوص الجمهورية .

وبالرغم من أن المثل مفارقة فى رأى أفلاطون الذى يتحدث على لسان سقراط ، إلا أنها تمثل أساس المعرفة البشرية . إذ أن الموجودات تشتق كما لها منها وتتسابق - كما أشرنا آنفاً - فى محاكاتها . لكن المفضلة التى يطرحها

بارمينيدس أمام سقراط فى المحاوره ذاتها، هى كيفية الاتصال أو المشاركة بين المثل فى ذاتها والأشياء التى تقابلها فى الواقع. هذه المعضلة بلورها بارمينيدس القطب الرئيسى فى هذه المحاوره فى سيل من التساؤلات نوجزها فيما يأتى: -

(1) أول الأسئلة سؤال يمثل القضية المبدئية للمثل، وهو «هل توجد مثل للأشياء التى تبدو مثيرة للسخرية، كالوبر، والوحل، والقاذورات وكل الأشياء العديمه القيمة والمعنى؟ وهل يوجد لكل منها مثال خاص بها باعتبارها أشياء ملموسة ومميزه مثلنا؟». أما سقراط الذى وجد نفسه فى موقف حرج أمام هذا السؤال فظل يتردد فى الإجابة محاولاً الوصول إلى ناصية الصواب. لكنه قال فى النهايه: «إننى لا أتردد فى التسليم بوجود الأشياء التى نراها، لكن القول بأن لها مثلاً قد يكون من الغرابة بـمكان. لكن الإشكالية التى تواجهنا فى هذا المقام، هى ما يمكن أن يتسرب لنا من شك فى وجود مثل لكل الأشياء الأخرى. وهو أمر يدفعنى إلى العوده على جناح السرعة - خوفاً من الوقوع فى الخطأ فى هاويه من التراهاات - إلى تلك الأفكار التى أيقنا أن لها مثلاً»
(Parminides 130.c - 131.b).

لكن بارمينيدس الذى لم يجد إجابة شافية عن سؤاله يعلق قائلاً: «إنك لازلت صغيراً ياسقراط، فلم تستحوذ الفلسفه بعد على عقلك. لكننى على يقين أنها ستفعل ذلك عندما يحين الأوان. وعندها سوف لن تحتقر أى شيء مما ذكرناه، أما الآن فأنت لازلت صغيراً متأثراً بأفكار الآخرين» ((.

(2) السؤال الثانى عن فكرة المشاركة يختص بما إذا كانت المثل قابله للتجزئه. وفى هذا المضممار يتساءل بارمينيدس، عما إذا كانت هناك صورته معينه تشتق منها الأشياء التى تشترك فيها أسماؤها، وبعبارة أخرى، هل

الأشياء التي تشترك في مثال التشابه تكون بالضرورة متشابهة؟ وهل الأشياء التي تشترك في الأهمية تكون هامة؟ وهكذا بشأن مثل الجمال، والعدل، والحق، والحسن... إلخ.

ثم هل تشترك هذه الأشياء في المثال بكامله أم في الجزء الذي تتماثل فيه؟ أم أن هناك طريقة أخرى للمشاركة؟ هنا يرى سقراط أن مشاركة الأشياء في المثال أشبه بفكرة النهار الذي يعتبر واحداً ومتماثلاً، وهو موجود في الوقت نفسه في كثير من الأماكن. ودون أن يكون بهذا الوجود منفصلاً عن نفسه. وهكذا يمكن لكل مثال أن يكون موجوداً في المشاركين فيه (تماماً كما يوجد النهار في كل الأشياء الموجودة فيه). فالنهار يوجد في كل الأماكن وبدون أن يتوقف عن الوجود والتماثل مع نفسه. أما بارمينيدس فقد أعجب بهذا المثال لكنه اكتشف فيه معضلة أخرى لمسألة المشاركة. يقول بارمينيدس: «يالها من فكرة مسلية تجعل للشيء نفسه وجوداً في أماكن متعددة في آن واحد. وهذا الأمر يكون كما لو أننا بسطنا قطعة من القماش على عدد من الأشخاص. فالقطعة واحدة، ولكنها بكاملها تغطي الجميع». ثم يستدرك بارمينيدس قائلاً: إذا كان الأمر كذلك فهل في هذه الحالة تكون قطعة القماش بكاملها على كل واحد ممن يستظل بها، أم أن جزءاً منها فقط مخصص لكل واحد منهم؟ ثم يرد على إجابة سقراط بالإيجاز قائلاً: «في هذه الحالة لا بد أن تكون المثل نفسها قابلة للقسمة، وأن الأشياء التي تشترك فيها لا تشترك سوى في جزء واحد منها. الأمر الذي يدفعنا إلى القول: ليس للشيء مثال كامل خاص به، وإنما جزء من المثال. وهذا أمر على ما يبدو مجاني للصواب (131.e - 132.d).

هذه الإشكالية الخاصة بكيفية مشاركة الأشياء في المثل أفضت - على

ما يبدو - في مجال الأعداد إلى طريق مسدود. فالأعداد تشارك لا في جزء من المثال، ولا في المثال بكامله⁽¹²⁷⁾.

(3) يقترح سقراط مجموعة من الحلول لفكرة المشاركة، لكن بارمنيدس يرفضها جميعاً. ومن هذه الحلول قول سقراط: إن المثل أفكار لا وجود لها إلا في الذهن. لكن بارمنيدس يرفض الفكرة على اعتبار أننا لانستطيع أن نفكر في اللاشيء. كما يقترح سقراط اعتبار المثل موجودة كنماذج في الطبيعة، وأن الأشياء الأخرى تتشبه بها وتقلدها. أما بارمنيدس فيستبعد ذلك على اعتبار أن التشابه أو النموذج قد يمتد من شيء إلى آخر وبدون نهاية. الأمر الذي يستدعي في النهاية نموذجاً للنموذج وبدون توقف.

(4) يعتقد بارمنيدس أن أخطر نقد يوجه لقضية المثل هو القول: إن المثل غير قابلة للمعرفة. وأن المعتقدين فيها قد لا يجدون الدليل العملي لإثبات وجودها للآخرين. ويقول مخاطباً سقراط في هذا الخصوص: «إنني أتصور - ياسقراط - أنك أنت نفسك، وكل الآخرين الذين يعتقدون بأن لكل شيء معيناً، ماهية خاصة كامنة فيه، لا بد لهم أن يعترفوا بأنه لا وجود لهذه الماهيات في أنفسنا» (133.c - 134.d). وهذا يعني في اعتقاد بارمنيدس أن المثل من حيث هي ماهيات في ذاتها، يتسنى لها الاتصال المتبادل فيما بينها بما يكفل لها وجودها. في حين أنها (أي المثل) لاعلاقة لها بصورها الموجودة في عالمنا. وفي نفس الوقت يتسنى للأشياء الموجودة في عالمنا الاتصال المتبادل فيما بينها دون أن تكون لها علاقة مع مثلها.

ويشرح بارمنيدس فكرته في هذا النص قائلاً: «لو فرضنا أن أحداً من بيننا يكون سيداً أو عبداً لإنسان آخر، فهو لم يكن بالتأكيد عبداً لسيد في ذاته Maître en soi أي لماهية السيد. ولو كان سيداً فلن يكون سيداً للعبد في ذاته أي لماهية العبد. غير أنه (تعود على أحد منا) - من حيث هو إنسان، فهو عبد أو سيد لإنسان. أما بالنسبة لقضية «في ذاته» en soi، فعلاقتها بالعبودية في ذاتها. وأن هذه الأخيرة على اتصال بعبودية قضية «في ذاته». أما بالنسبة لحقائق عالمتنا، فليس لها أي تأثير على حقائق العالم العلوي، ولا لحقائق العالم العلوي تأثير على حقائق عالمتنا. أي أن لكل منهما علاقاته في إطار عالمة» (133.c - 134.b).

ويستخلص بارمنيدس من هذا الرأي أن العلم يستنبط من «العلم في ذاته»، كما أن الحقيقة في ذاتها هي العلم. وهذا يعني أن «كل علم في ذاته» هو علم «لكل الأشياء في ذاتها». وهذا يعني أن العلم بالنسبة لنا هو علم خاص بالحقائق الموجودة بيننا. وأن كل علم من العلوم التي نعرفها، هو علم خاص بالأشياء الموجودة بيننا.

وصفوة القول بالنسبة لبارمنيدس: معرفة المثل في ذاتها يستدعي أن يكون لنا علم في ذاته وهذا أمر غير ممكن. إذ أن تكون لنا معرفة انطلاقاً من هذا المبدأ، أي معرفة الجميل بالذات، والخير بالذات، وجميع الأشياء التي نعتبرها مثلاً موجودة بذاتها. وهذا الأمر يطرح أمامنا قضية خطيرة أخرى. فإذا كان الله ينتمي إلى عالم «العلم في ذاته» أو بالأحرى هو أرقى أنواع العلم في ذاته، فهذا يعني أنه غير قادر على معرفة ما بعالمنا مما هو مخالف لعالمه، عالم المثل، وهذا على اعتبار أن لكل من العالمين (عالم المثل في ذاتها وعالم الحس) نطاقه المحدود. وهذا الأمر من شأنه أن يحد من علم الله وقدرته الله.

يتهى هذا الحوار - كما تابعناه فى «محاورة بارمنيدس» فى قضية المثل ومشاركتها، وعلاقتها بالواقع - إلى نوع من الشك . مما يجعل الجميع يتقبلون فكرة مفادها أن الحقيقة المطلقة صعبة المنال . وأن الترقى فى سلم الكمال فى أى مجال من المجالات - وفى مقدمتها العلم - لن يصل بالإنسان إلى العلم المطلق . إذ أن العلم المطلق من اختصاص الآلهة . هذه النتيجة تذكرنا بتلك الأسطورة اليونانية، التى تروى لنا كيف اختلف نفر من الصيادين على امتلاك كرسى من الذهب كانوا قد انتشلوه من البحر . ولما استرشدوا بالآلهة فى معبد دلفى فى هذا الشأن، أشار لهم الهاتف أن يقدموه هدية لأحكم الناس فى عصرهم . وعندما طاف الصيادون بالكرسى على الحكماء السبعة لاختبار قدراتهم المعرفية، أيقنوا أنه لا أحد منهم يستحق الهدية، الأمر الذى دفعهم للعودة بالكرسى الذهبى لإيداعه فى معبد دلفى . مما يثير فى الأذهان، أن الحكمة من اختصاص الآلهة .

النفس بين سقراط وأفلاطون:

يعتقد شارل فيرنى Ch. Werner أن سقراط استخلص من مفهومه عن النفس كذكاء محض مماثل للذكاء الإلهى ، نتيجة خلاصتها أن الوظيفة الرئيسية للنفس هى العلم أى المعرفة العقلية . ومن هنا يستنتج الكاتب من هذه الفكرة عن العلم عند سقراط مؤثرين بالغى الأهمية فى تاريخ الفلسفة⁽¹²⁸⁾ .

(1) المؤثر الأول يؤكد على أن العلم فطرى فى النفس . وهو معبر عن طبيعة الذكاء النفسى ، الكامن فيها منذ البدء دون أن تكون له جذور خارجية . إنه تراث ثقافى وإرث إلهى ورثته النفس إرثاً أشبه بالوراثة البايولوجية،

CF. Ch. Werner. Op.Cit., p. 61-62.

(128)

واحتفظت به فى كينونتها. لكن هذا الإرث الإلهى أى العلم يتجلى للنفس واضحاً عندما تبدو على طبيعتها. وهذا التطوير لفكرة سقراط عن النفس نجده واضحاً فى «محاورة مينون» Ménon. حيث يعرض لنا أفلاطون ولأول مرة نظريته عن التذكر Réminiscence.

ويطرح أفلاطون نظرية التذكر كحل لمشكلة كان قد أثارها فى مجال البحث عن الحقيقة. يقول أفلاطون على لسان سقراط: الإنسان لا يستطيع أن يبحث لا عما يعرفه، ولا عما لا يعرفه. فهو لن يبحث فيما يعرفه لأنه بكل بساطة يعرفه من قبل. ولن يبحث عما لا يعرفه، لأنه لا يعرف عما يبحث. من هنا يطرح أفلاطون على لسان سقراط حل هذه الإشكالية بنظرية التذكر فيقول: النفس لا تتعلم، ولكنها تتذكر ما كانت قد نسيت فى حياتها السابقة. هذا التذكر هو ما نسميه نحن البحث والتعلم⁽¹²⁹⁾. وهذا هو صلب نظرية التذكر، القاعدة الأساسية لنظرية المعرفة عند أفلاطون.

هذا يعنى أن العلم موجود فى النفس فى حالة كمون ونقاء Vertualité، وما علينا إلا أن نوظف هذه المعرفة النائمة. وهذا هو المجهود الذى علمنا إياه سقراط، البحث مع الآخرين عن الحقيقة عن طريق الجدل والحوار، ثم استخلاص العلم من نفوس محاوريه. هذا وقد زعم سقراط أنه بفكرة توليد المعانى يُمارس مهنة التوليد التى كانت والدته تمتهنها. لكنه كما يقول: «لا أقوم كوالدى بتوليد الأجساد، بل بتوليد النفوس، أى أجعل النفوس تلد الحقائق الجبلى بها»⁽¹³⁰⁾. ولقد أثبت سقراط هذه الفكرة عملياً عندما استجوب

Platon : "Ménon" 80. d- 86.c. (129)

Platon : "Théétète" . 149.A - 151.d. (130)

خادم مينون وجعله يجيب على أسئلة في الرياضيات بالرغم من جهله الكامل بهذا العلم⁽¹³¹⁾.

بقى أن نقول في هذا المضمرة: إن نظرية التذكر هي فكرة أفلاطونية يبدو أنه قد استوحاها من أفكار الفيثاغوريين الذين كان قد تأثر بهم في مجال الرياضيات، وتناسخ الأرواح. أما فكرة وجود العلم في النفس في حالة نقاء خام في انتظار الإنسان ليوقظه من غفوته، فهي فكرة سقراطية «خالصة». ومن هنا يمكن القول: إن فكرة سقراط الداعية إلى فطرية العلم في النفس، جعلت من هذا الفيلسوف المؤسس الأول للمذهب الفلسفي المثالي في فترة ما بعد التاريخ. وهو المذهب الداعي إلى استقلالية الروح «العقل» عن الأشياء الخارجية، وإلى اعتبارها المصدر الرئيسي للفضيلة. هذه النظرية السقراطية قام أفلاطون بتطويرها، واتخذت من بعده عدة أشكال متباينة عند كل من ديكرت، ولاينتز، وكانت. كما أنها هيمنت على الفلسفة المثالية القديمة والحديثة.

(2) المؤثر الثاني في العلم - في اعتقاد سقراط - هو الطابع الكلي. أي أن الموضوع الخفي للعلم هو الكلي Universal. أي ماهية الأشياء وليست الأشياء الجزئية كما هي ممثلة كموضوع للحس. لكن سقراط على ما يبدو لم يتناول هذا الجانب إلا من زاوية أخلاقية. فقد كان اهتمامه بالماهيات بعيداً كل البعد عن الجانب الفيزيقي⁽¹³²⁾. فقد كرس سقراط جل جهده لتعريف ماهيات الأشياء من جوانبها الأخلاقية فقدم لنا تعريفات واضحة عن التقوى، والزندقة، والعدل، والظلم، والشجاعة والجن.

Platon : "Ménaon" . 82.e.-85.d. (131)

CF. Aristote: La Métaphysique. XIII 4. 1078, 6, Cité par Werner (132)

Op.Cit., p.65.

إذ فالعلم الكامن فى النفس ليس هو علم الطبيعة، وإنما هو علم الفضيلة، علم الخير، هذا العلم إذا ما نمّاه الإنسان حقق له السعادة. أما تأملات سقراط وتأثره فى شبابه بفلسفة الطبيعة عند أنكساچوراس Anaxagoras، فلم يحتفظ منها سوى بالفكرة القائلة: إن الكون مأمور بذكاء إلهى جعل كل شيء يسير بمقدار. وهذا العلم هو علم إلهى. أما حقل الإنسان فهو علم الإنسان، أى البحث عما يؤثر فى السلوك البشرى من أجل توجيهه نحو الخير.

لقد كان سقراط مقتنعاً كل الاقتناع بأهمية علم الخير، لأنه فى اعتقاده أساس الفضيلة. ولما كان الله هو الخير المحض، كان على الإنسان أن يكرس نفسه وفى حدود قدراته من أجل الوصول إلى مستوى قريب من المعرفة الإلهية. وهذه المعرفة بالطبع ليست معرفة الكون الذى خلقه الله على شاكلته وهى معرفة إلهية محضة، بل هى معرفة ذاتنا التى هى موضوع يخلصنا نحن البشر. ومن هنا جاءت دعوة سقراط القائلة: إن العلم الذى يجب على الإنسان البحث فيه، هو علم الإنسان حتى يمكن له أن يوجه مسارات نفسه نحو الخير.

هذه القضية، قضية مركزية الإنسان للبحث العلمى، هى أحد اتفاقيين جمعا سقراط بالسوفسطائيين. فالإنسان عليه أن يهتم بقضيته الأساسية، أى أن المعرفة البشرية يجب أن يكون موضوعها الإنسان وليس الطبيعة. ومن هنا جاءت المقولة الشهيرة: سقراط هو الذى أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض. أى أحال اهتمام الفلسفة من دراسة الطبيعة إلى دراسة الإنسان وأخلاقه وهمومه.

ومع ذلك، فقد اختلف سقراط كما هو معروف مع السوفسطائيين فى

عدم إيمانهم بإمكانية هذه المعرفة كعلم حقيقى . كما عاب عليهم إيمانهم بأن القضايا الإنسانية يمكن لها أن توجه بمهارات حسية بحتة، أكثر مما توجه بعلم محكم صالح لكل الناس وفى كل الظروف . وقد تعجب هذا الحكيم من اهتمام الناس الأعمى، وبحماس منقطع النظير بالآلاف من الأشياء الجانبية، كالخط، والمجد وحسن الصيت وغيرها بينما نراهم يهملون أهم شيء بالنسبة للإنسان وهو العناية بالنفس، والحكمة، والحقيقة . ولم يفتنوا إلى أن هذه القضايا لا يمكن أن تترك للمصادفات⁽¹³³⁾ .

هذا وقد اختلف سقراط مع السوفسطائيين فى مسألة أخرى، وهى تعليمهم الفضيلة مقابل أجر . فتساءل كيف يمكن للمرء أن يعلم الفضيلة وهو لا يمتلكها . وكأنه يريد أن يقول قولة المحدثين : إن فاقد الشيء لا يعطيه . وقد أوقع سقراط السوفسطائيين فى تناقض تام، عندما قابل بين مقولة بروتاجوراس الشهيرة «الإنسان مقياس الأشياء جميعاً»، وبين إدعائهم معرفة الفضيلة وتعليمها للآخرين بمقابل . إذ كيف يتسنى للسوفسطائى تعليم الآخرين شيئاً لا يؤمن بوجوده، وهو الحقيقة الثابتة أو الفضيلة .

لكن سقراط لم يكن مناهضاً للسوفسطائيين فحسب، بل إنه وضع فكرة العلم الحقيقى فى مواجهة وحى الشعراء، وإلهامات رجال الدين، وأفكار الحكام . فالحكام لا علم لديهم . والشعراء ينطقون بقدرات طبيعية وإلهامات شعرية، بينما يذكر الأنبياء ورجال الدين الكثير من الحكم الصائبة . لكنهم لا علم لديهم بما يقولون⁽¹³⁴⁾ .

CF. Platon : "Apologie". 29.d.

(133)

Ibid., 22.d.

(134)

من هنا يتضح لنا كيف أن سقراط قد أكمل بفكرته عن علم الخير مذهب الأورفيين والفيثاغوريين . فقد أرشد أصحاب هذين المذهبين الدينيين الإنسان إلى ضرورة إعتاق نفسه من قيود الجسد . وفتح طريق جديد أمامها نحو الخلاص بواسطة التطهير . فقد أعلن سقراط أن التطهير الحقيقي يقوم على تجريد النفس من الأفكار الحسية كافة . وإعادتها إلى حالتها الأصلية حتى ينبع منها علم الحق وعلم الخير . فالعلم : الذى يريد سقراط إحلاله فى نفوس المؤمنين ، هو تماماً ما يتكشف للأولياء Inties عند كشف الرؤى Les Mystères .

طبيعة النفس عند أفلاطون:

من أهم صفات النفس عند أفلاطون كونها جزءاً من طبيعة النفس الكونية . ولم يعتقد أفلاطون على الإطلاق أنها قد نتجت من العدم ، أو أنها ذات أصول عدمية . فهى بالنسبة له خالدة وأبدية *Immortelle et éternelle* . والنفس البشرية تكتسب خلودها من النفس الإلهية فهى تعيش فى الأصل حياة الخلود بجانب الآلهة ، تتأمل فيها وتكتسب المعرفة وراحة البال من هذا التأمل . أما إذا غفلت عن تأملها فى الألوهية ، فهى تغفل عن نفسها فتتأى عن الحضيرة المقدسة فتسقط فى عالم الحس ، لتسجن فى الجسد . ولن تتمكن من العودة إلى تلك الحضيرة من جديد إلا بالعمل الصالح وارتداء الفضيلة . والفضيلة عند أفلاطون تعنى ترقى النفس أو العقل أو الروح عن عالم الحس بالتأمل العقلى الخالص ، أى بكمال المعرفة .

ومن هنا يتضح لنا كيف أن قضية التذكر فى نظرية المعرفة الأفلاطونية لاعلاقة لها جذرياً بفكرة تناسخ الأرواح *Reincarnation* . لأن هذه الحالة

الأخيرة تعنى عودة الروح إلى الأرض عقاباً لها لتسجن في جسد حيوان وليس في جسد إنسان . بينما قضية التذكر في مجال المعرفة ، تعنى تذكر النفس لما اكتسبته من معارف خلال تأملها في عالم المثل قبل أن تهبط إلى الأرض لأول مرة لتسجن عقاباً لها في جسد إنسان . وقد قال أفلاطون : العلم تذكر والجهل نسيان انطلاقاً من هذه الرؤية .

وبقول أفلاطون في محاوره طيماوس : إن النفس من صنع الله ، وهي مستغنة من نفس العالم التي أودعها الله فيه «فعندما صنع الله العالم ، وأنتج كائنات الإلهية ، أو عزلها أن تشكل الحيوانات الفانية . وهنا قامت الكائنات الإلهية - بعد حصولها - على المبدأ الخالد للنفس بصنع بدن فان ، غلفت به النفس . فجعلت بذلك من البدن عربة تعارف الناس على تسميتها الجسد . ثم قامت الكائنات الإلهية ببناء نوع آخر من النفوس في الجسد ذاته ، وهي النفس الثنائية التي تتضمن في ذاتها الأهواء المريعة القدرة ، والتي أولها اللذة وهي منح سبيل لاجتذاب الألم ، والآلام التي تحيل الخيبرات إلى فلول هزومة . » (135) .

لكن طبيعة النفس كما يقدمها أفلاطون في «محاوره فيدون» ، هي طبيعة بسيطة . وهذه البساطة تشكل أحد دلائل خلودها . وعندما نقول : إن النفس بسيطة فهذا يعنى أن الانفعالات (الحب والرغبة والمخاوف) ، التي كثيراً ما تعكفر صفو حاويها وتأملاته جعلها أفلاطون من اختصاص الجسد .

أما في محاورات : «الجمهورية» ، و«فيدروس» ، و«طيماوس» فيقدم أفلاطون النفس على أنها منقسمة إلى ثلاثة أجزاء . جزء عاقل وموطنه

Platon : "Pimée" . 69.A - 70.1.

(135)

الرأس . وجزء غير عاقل وموطنه القلب . ثم جزء شهوانى وموطنه البطن وما تحتهما . ويقول أفلاطون فى هذا الشأن فى «محاورة تيمائوس» : لما كانت النفس العاقلة فى الرأس ، فقد أودع الله النفس الثانية فى الصدر ووضع بينهما مسافة الرقبة . ولما كان جزء من النفس فانيا وهو النفس الشهوانية والجزء الآخر خالداً وهو النفس الفاضلة ، فقد وضع هذا الأخير فى القلب ، وهو الجزء العلوى بالقرب من الرأس بين الحجاب الحاجز والرقبة حتى يتمكن من الاستماع إلى نداء العقل . وإخضاع الشهوات المتمردة لسيطرته .

وقد يتساءل المرء فيما إذا كان تصور النفس منقسمة يصبح عائقاً أمام خلودها . أم أن الجزء العاقل وحده من النفس هو القابل للخلود . ومع ذلك ، فهذا الزعم لا يدعمه أى رأى صريح فى فلسفة أفلاطون . إذ أن حديث أفلاطون عن ترقى النفس البشرية إلى مراتب الآلهة بسبب نقائنها من المحسوس ، وبسبب تأملها العقلى المحض فى بواطن الأشياء وتعقلها للوجود ، لم يشر فيه إلى أن هذا الإسراء خاص بجانب واحد من الجوانب الثلاثة للنفس .

هذا الإشكال قد ينتهى إذا اعتبرنا حديث أفلاطون عن أجزاء النفس حديثاً عن خصائص وليس عن أجزاء انقسامية . ولا بد أن أفلاطون يعنى أن للنفس ثلاثة جوانب متكاملة مع بعضها بعضاً بحيث يكون لكل منها نشاطه الخاص به فى الظروف الملائمة له فى الحياة الدنيا . أما قصة إسراء النفس نحو عالم الآلهة ، عالم الخلود ، فهو لا يتأتى على ما يبدو للنفس البشرية إلا إذا توافرت فيها شروط هذه العملية ، أى خضوع الجانب غير العاقل والشهوانى لإمارة الجانب العاقل . وهنا فقط يفتح باب الإسراء إلى مراتب الآلهة . أما على عكس ذلك فليس للنفس قدرة - بسبب تحملها بأثقال الذنوب ، وخضوعها لعالم الحس - على الطيران إلى تلك المراتب السامية .

وأوضح مثال على أن إسرائ النفس يتم بجوانبها الثلاثة ولا يكون إلا إذا خضع كل من الجانب غير العاقل (الغضبي)، والجانب الشهوى لسلطة الجانب العاقل فى النفس - هو تشبيه النفس بالطائر الذى كلما علا على المحسوس (أى المعرفة الحسية)، كلما قوى ريش جناحيه، فأصبح قادراً على الطيران إلى ملكوت السموات. وكلما تدنس بالمحسوس، كلما خف ريشه فعجز عن مواصلة الصعود فعاد من جديد ليجعل من عالم الحس موطناً لأقدامه⁽¹³⁶⁾.

وصفوة القول فى هذا الشأن: إن الخلود فى عالم الآلهة لا يكون إلا للنفوس التى خضعت جوانبها الحسية للجانب العقلى، وتحولت إلى نفس عاقلة بتمامها وكما لها. فهذه النفوس تنعم بإسراء حياة الخلود فى عالم المثل، عالم الآلهة، وهو إسراء بدون معراج إذا جاز القول. أما النفوس التى لم تتمكن من هذه الدرجة من الكمال، فإسراؤها - وإن تم - فهو إسراء غير متكامل لأن درجة نقائها لا يمكنها من مواصلة الصعود. فتثقلها ذنوبها بسبب معاشرتها لعالم الرذيلة عالم الحس فتجبرها على قطع مسيرة الإسراء والعودة بها إلى الشقاء. هذا ويشرح لنا أفلاطون فى «محاورة فيدون» وعلى عادته فى تقسيم الأشياء ثلاثاً، كيف أن للنفس بعد الموت ثلاث درجات:

(1) النفس التى تمكن من الصعود والوصول إلى عالم المثل عالم الآلهة عالم الجنة بفضل تطهرها من ذنوب المحسوس. هذه النفس يقول عنها أفلاطون: «إن تلك الروح فى خفائها تنتقل إلى العالم الخفى - إلى الإلهى والخالد، والعاقل؛ فإذا ما بلغت، رقلت فى نعيم، وتخلصت من أوزار الناس، وحمقهم، ومن مخاوفهم وعواطفهم الحوشية، ومن

(136) انظر: د. أحمد فؤاد الأهوانى: أفلاطون. دار المعارف بمصر. ص 100.

النقائص البشرية جميعاً، ورافقت الآلهة إلى الأبد، كما يروى عن العالمين بالسر»⁽¹³⁷⁾.

(2) النفس التي لم تتمكن من الإسراء الكامل مكنتها قدرتها على الطيران من إنجاز عملية المعراج بأمان حتى استقر بها الحال على سطح الأرض . فهي تمثل عودة النفس إلى الحياة التي نعيشها قبل الموت . ولما كانت هذه النفس قد فقدت جسدها الذي كان قد بلى ، كان عليها أن تسكن جسداً آخر أقل شأنًا مما فقدته . لذا نجدها تحوم حول المقابر . هذه النفوس هي التي أصابها الدنس . وهي كما يقول أفلاطون عنها على لسان سقراط : «لا بد أن تكون هاتيك أرواح الفجار لا أرواح الأبرار ، هؤلاء الفجار الذين كتب عليهم أن يظلوا في مثل تلك المواضع جزاءً وفاقاً بما اقترفوه في الحياة الدنيا من إثم . فلا ينقطع تجوابهم ، حتى تشبع الرغبة التي تملأهم ، ثم يسجنون في بدن آخر ، وقد يظن أن تلازمهم نفس الطبائع التي كانت لهم في حياتهم الأولى»⁽¹³⁸⁾ . ويشرح لنا أفلاطون في هذه المحاوراة (فيدون) ، كيفية معاقبة تلك النفوس الفاجرة فيصنفها هي الأخرى إلى ثلاث وفقاً لطبائعها قبل الموت . ويولجها في أجساد حيوانات تتناسب مع تلك الطبائع من خلال ما عرف بتناسخ الأرواح . ومن هذا التصنيف نجد تناسخ أرواح الأشرار وفقاً لطبائعهم وأمزجتهم على النحو الآتي :-

(137) أفلاطون : «محاورة فيدون» . ترجمة د . زكي نجيب محمود . مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر . القاهرة . 1966م . صفحة 153 .

(138) المرجع ذاته . صفحة 154 .

* «من اندفعوا وراء الشره والفجور والسكر، ولم تدر في خلدكم فكرة اجتنابها، سينقلبون حميراً وما إليها من صنوف الحيوان».

* «هؤلاء الذين اختاروا جانب الظلم، والاستبداد والعنف، سينقلبون ذئباً أو صقوراً أو حدأ».

* أما أولئك الذين اتسموا بالاعتدال في الفضائل والتعامل مع الآخرين بشيء من المعايضة الاجتماعية، فإنهم قد يتحولون إلى كائنات حية ذات طبيعة رقيقة تشبه طبيعتهم. كطبيعة النمل والنحل، وقد يعودون ثانية إلى صور البشر، وقد يخرج منهم أناس ذوو عدل واعتدال.

خلود النفس:

يؤكد لنا أفلاطون في «محاورة فيدون» أن النفس خالدة ولا تفنى مع فناء الجسد كما يظن البعض. هذا ويبنى دليلاً على خلودها على لسان سقراط عندما أجاب عن استفسار سيباس القائل: كيف نثبت للزاعمين بفناء الروح، أنها خالدة ولا تتناثر في الهواء كالمدخان بعد انحلال الجسد؟

يقول سقراط: يؤكد المذهب القديم⁽¹³⁹⁾ أن الأرواح لا تفنى مع الجسد. وإنما تذهب من هذا العالم إلى العالم الآخر. ثم تعود لتولد من جديد من الميت. ولكي نقف على صدق هذه الفضيحة دعنا نناقش ولادة الضد من ضده في كل الكائنات، وليس في الإنسان وحده. ويقول سقراط أيضاً: إن كل الأشياء التي لها أضداد تتوالد من أضدادها. وكل ما في الوجود قائم على

(139) لا بد أن سقراط يعنى مذهب «النحلة الأورفية» الذي سبق لنا الحديث عنه.

فكرة الأضداد . فهناك الخير والشر ، والعدل والظلم ، والكبير والصغير . وكل شيء يكبر لابد أنه كان صغيراً . وكل شيء صغير لابد أنه كان كبيراً ، كما أن الأضعف يتولد عن الأقوى ، والأسرع من الأبطأ ، والحسن من السيء وهلم جراً .

فلو سلمنا بهذه الحقيقة ، لابد أن يكون في الطبيعة تولد من الموت مضاد لعملية التولد من الحياة . وهذه العملية لابد أن تكون عملية عودة الحياة . وهذه هى بعينها : «ولادة الميت فى عالم الأحياء» . فكما يخرج الحى من الميت ، يخرج الميت من الحى سواء بسواء . وهذه الحقيقة تعنى شيئاً آخر عند أفلاطون وهو أن لأرواح الموتى وجوداً فى مكان ما ستعود منه مرة أخرى . وهذا هو دليل عودة الروح ، والحياة . ويضيف أفلاطون على لسان سقراط موضحاً هذا الدليل ، دليل الأضداد بقوله : هذه النتيجة تعنى أنه يقبل القول : إن الطبيعة عرجاء ، وأن التولد يسير فى خط مستقيم . أى أن الموت لا يلد إلا الموت ، ومن الحياة لا يولد إلا الحياة . فلو كان الأمر كذلك لما كان فى الطبيعة دورة ، أو تعويض ولأصبحت الحياة تكرر أمقياً لنفس الشيء . هذا بجانب أنه لو جاز القول : إن الموت لا ينتج إلا الموت ، فإن كل شيء فى الحياة آيل إلى الفناء ، ولما بفى شيء حياً ، لأن كل شيء فى النهاية يبتلعه الموت⁽¹⁴⁰⁾ .

وفى معرض الحديث عن خلود النفس ، يسوق أفلاطون فى نفس المحاور ما يطلق عليه اسم دليل التذكر . فيدور الحديث مرة أخرى بين سقراط وسيمياس وسيمياس للانتقال من نتيجة الدليل الأول - وهى أن الأنفس خالدة فى عالم الأموات وتعود إلى حياة الدنيا فى أجساد أخرى - إلى فكرة التذكر

Phédon: 70. b - 71.d.

(140)

ليس بالضرورة أن يكون الأمر كذلك . فلماذا لا تكون الحياة هى التى تبتلع كل شيء ، فتسقى الحياة ديمومة بدون نهاية . إن استثمار فكرة الموت لصالح الدليل لا تخلو من الضعف . وهى أضعف من افتراض أن الحياة قائمة على التضاد.

التي تقوم على أساس منطقي مفاده أن ما يتذكره الإنسان، لا بد أن يكون قد علمه من قبل، والتي يقول عنها سيبياس إنها مستحيلة لو لم تكن أرواحنا قبل حلولها في الأجساد البشرية كانت كائنة في مكان ما. ويستنبط سيبياس من هذه المقولة دليلاً آخر يؤيد فكرة خلود النفس⁽¹⁴¹⁾.

ويستعرض سيبياس تحت رعاية سقراط البراهين التي يمكن أن تساق لدعم مذهب التذكر، فيعدها على النحو الآتي:

* أول هذه البراهين قائم على فكرة الأسئلة. فعندما نوجه سؤالاً صحيحاً لإنسان ما، لا بد لنا من أن نحصل منه وبدون عناء، على إجابة صحيحة. وهذا دليل على أن هذا الإنسان يعرف من قبل هذه الإجابة، وله منطوق صحيح.

* ثانياً هذه البراهين هو ما يمكن أن يطلق عليه المعرفة بالشبيه. أو كما يقول المثل: «إن الشبيه بالشبيه يُذكر». فلو رأى أحدنا «سيبياس» المرافق دائماً «لسمياس»، لتذكر هذا الأخير من نفسه. وهذا يعني أن التذكر قد ينبعث من أشباه الشيء أو مما يتباين معه. ويستنتج أيضاً من هذا البرهان أن التذكر الذي يصلنا من شبيه الشيء، لا يعطينا صورة مطابقة للشيء المتذكر. والدليل على ذلك يكمن في المثال التالي: لو نظرنا إلى قطعتين من الخشب أو من الحجر متساويتين لحكمننا على التساوي والاختلاف بينهما بتصورنا لمثال التساوي المنجرد. لكن التساوي بين هذين الشئيين لا يمكن أن يصل إلى مطلق التساوي. ومن هنا نستطيع القول: إن صورة التذكر للشيء

Ibid., p. 73. 6.

(141)

الدور المنطقي أو المصادرة عن المطلوب، تبدو واضحة في هذا الدليل. (الروح خالدة لأنها تتذكر الأشياء التي تعلمتها من قبل. وهي تتذكر الأشياء التي تعلمتها من قبل لأنها خالدة).

لا تتطابق تماماً مع الأصل المتذكر . هذا بجانب أننا قبل أن نعرف الأشياء الحسية للمساويات ، نحن لدينا معيار مطلق للتساوي غير حسي نحتكم به للمقارنة بين الأشياء . هذا المعيار كامن فينا ، إنه مثال الشيء وسابق على المعرفة الحسية .

إن معرفتنا لمثال التساوي ، يعنى أن لدينا معرفة أيضاً لمثل أخرى سابقة عن التجربة كمثال الجمال ، والعدل ، والقداسة وغيرها . وقد بقيت هذه المثل معنا ، وستبقى لأن العلم هو كسب المعرفة وحفظها لانسيانها . ومع ذلك ، فبالتذكر عن طريق الأشياء الحسية يعيد الإنسان ما كان قد نسيه من معرفة ولدت معه . ومن هنا نستطيع القول : إن المعرفة تذكر والجهل نسيان . وطالما أن نفوسنا قد اكتسبت المعرفة قبل أن نولد ، أى قبل أن تحمل في أجسادنا ، فهذا يعنى أنها كانت موجودة من قبل وتعلمت ما نتذكره من معارف . وهذا لعمري دليل واضح على خلود النفس .

ولما كان هذا البرهان مقنعاً على وجود النفس قبل ميلاد الإنسان ، إلا أنه لا يقنعنا على بقائها بعد الموت . فماذا يمنع لو قلنا إن النفس تبلى ببلاء الجسد؟ هنا ينتقل الحوار للبرهنة على الجزء الثانى من دليل خلود النفس القائم على التذكر . حيث يتدخل سقراط ليذكر الحاضرين ، بفكرة كانوا قد آمنوا بصدقها من قبل . وهى فكرة المتضادات . فالحياة لا تكون ولادتها إلا من الموت أو الاحتضار . فعند الاحتضار يخمد الجسد وتولد الروح ، أى تصعد . فهى بذلك كما لو كانت قد وُكِّدت من جديد من الاحتضار⁽¹⁴²⁾ .

نظرية التذكر هذه Théorie de la Rémiscence يطرحتها أفلاطون في «محاورة مينون» أيضاً بشكل رئيسي . ففي هذه المحاورة يقتبس مينون

Phédo : 74.c-78. A.

(142)

الاعتراض الشهير عند السوفسطائيين والداعي إلى نكران إمكانية المعرفة والعلم . لكن سقراط يلجأ - بغية دحض ذلك الاعتراض - إلى فكرة خلود النفس كما جاءت في عقيدة النحلة الاورفية وعقائد الفيثاغوريين . فقد عرفت النفس في حياتها السابقة ، ورأت كل شيء في هذا العالم والعالم الآخر . الأمر الذي لا يمنعها من تذكر الأشياء التي نطلق عليها تعلم ، فما علي النفس إلا أن تبحث ، وأن تجتهد . وما البحث والتعلم سوي تذكر الأشياء التي كانت قد عرفت في حياتها السابقة .

ولكي يبرهن سقراط علي صدق هذه النظرية عملياً ، طلب من مينون أن يستدعي خادمه الذي كان يجهل تماماً أي معرفة بالهندسة . ثم رسم أمامه شكلاً هندسياً علي هيئة مربع . وطرح علي الخادم أسئلة هندسية خاصة بذلك المربع . متعلقة بأضلاعه ، ومساحته ، ومضاعفه . وذلك من أجل إثبات أن ذلك الخادم يعرف من قبل حقائق الهندسة والعلوم الأخرى ، لأنه يحمل في ذاته أفكاراً حقيقية يمكن له أن يتذكرها إذا ما استدرج بالأسئلة . وقد كان لسقراط ما أراد . فقد أجاب الخادم بدقة علي الأسئلة المطروحة ، فأثبت بذلك نظرية التذكر ، التي تقول : «إن كل من يجهل شيئاً ما أياً كان ذلك الشيء ، لا بد أن تكون لديه أفكار حقيقية عن ذلك الشيء الذي يجهله»⁽¹⁴³⁾ .

والدليل الآخر على خلود النفس ، ينطلق من فكرة البسيط والمركب . فالشيء المركب بطبيعته يمكن له أن يتحلل كما أمكن له أن تتركب من قبل . لكن الشيء البسيط الذي ليس له أجزاء لا يمكن له أن يتحلل إلى شيء أبسط منه . وهنا قد يعترض معترض قائلاً : إن الاستمرارية في الوجود تكون في المركب لأنه يتحلل ويتركب بصورة مستمرة . أما البسيط فلا استمرارية له في الوجود .

CF. Ménon : 82. e - 85.d.

(143)

لكن سقراط يذكرنا بحوار سابق خاص بفكرة الجوهر والمثل . ويقول : هل يتعرض المثل أو الجوهر للتغير أم أنه ثابت على مر الزمن؟ ثم يجيب على نفسه من باب التذکر بالموضوع - لاشك أن المثل من سمتها الثبات ، والخلود لأنها جواهر بسيطة . فمثال الجمال ثابت . لكن تعدد الجميل أيا كان بشراً أم لباساً أم حيولاً أم أي شيء آخر فهي خاضعة للتغير مع نفسها ، ومع بعضها بعضاً . وهذا التغير يمكن لنا معرفته بالحواس رؤية ولمساً . لكن الأشياء الثابتة غير قابلة للمعرفة بهذه الحواس ، ولا تدرك إلا بملكة العقل .

إذاً هناك ضربان من الوجود ، وجود متغير يدرك بالحواس ، وآخر ثابت لا يدرك إلا بالعقل . والجسد ينتهي للوجود الأول ، أما النفس فتتسمى للوجود الثاني . ولهذا فالنفس معاشة لعالم البقاء ، والأبدية ، والثبات ، والخلود . وهي بذلك خالدة وغير فانية . فهي الأمر للجسد عند الالتحام به ، والأمر أقرب للألوهية . أما المأمور فهو أقرب للفناء وهو الجسد⁽¹⁴⁴⁾ .

يعرض أفلاطون في «الجمهورية» أدلة أخرى على خلود النفس والتي منها فكرة تباين النفس عن البدن . يقول في هذا الشأن : إن للجسد أمراضاً خاصة به ، تنهكه فتؤدي به إلى الفناء ، وهي الأمراض الفسيولوجية . أما النفس فلها أمراضها الخاصة بها ، التي تفسدها وتنهكها . ومن هذه الأمراض على سبيل المثال : الظلم ، والجبن ، والإفراط ، والخبث وغيرها من الرذائل . ويعتقد أفلاطون أن هذه الأمراض تفسد النفس لكنها لا تؤدي بها في النهاية إلى الفناء ، كما هو الحال بالنسبة للأمراض الفسيولوجية الخاصة بالبدن . ويستتج أفلاطون - الذي يتحدث على لسان سقراط - أنه طالما الأمر كذلك ،

Ibid., 80 . a .

(144)

فمن باب أولى الاعتقاد أن أمراض الجسد لا تؤدي إلى فناء النفس كما تفعل بالجسد . إذا فالجسد يفنى والنفس خالدة .

ويطرح أفلاطون دليلاً آخر يستند على فكرة التقمص La Métempsychose أى فكرة ثبوت العدد، وتباين الأنفس . وهو مصاغ على النحو الآتي : بما أن النفس لا تفنى بأى مرض من الأمراض الجسدية أو النفسية ، فهى باقية إلى الأبد . ويستتج من ذلك أن الأنفس الخالدة هى ذات الأنفس التى يجب أن تبقى إلى الأبد . وبما أنه لا يفنى أى منها ، فعددتها يبقى على حاله دون زيادة أو نقصان . ويستتج عن ذلك ، أن تكون فى حالة أبدية بين الصعود والهبوط . والسرفى هذا الخلود عند أفلاطون ، هو أن النفس عنصر بسيط ، وأن الفناء لا يلحق إلا المركب الذى يتضمن عناصر مختلفة قابلة للانحلال ، وهو شأن الجسد⁽¹⁴⁵⁾ . ومع ذلك يعتقد أفلاطون أن النفس ليست آية فى الكمال طالما أنها مرتبطة بالجسد . إذ أن نقاءها ، لا يتم إلا بخلاصها من بوائدها ، وسموها فوق عالم الحس فى عالم الألوهية⁽¹⁴⁶⁾ . ويعتقد أفلاطون أنه إذا ما أراد المرء أن يعرف حقيقة النفس ، فما عليه إلا أن يتأمل فيها بانتباه بعيداً عن الجسد ، ويعيون العقل ، ومن حيث هى روح خالص . هنا فقط ، يمكن للمرء أن يستكشف معانيها ، وجمالها اللانهائى .

(145) يتردد أفلاطون فى قضية بساطة النفس . ففي «محاورة فيدون» يتحدث عنها على أنها بسيطة وغير مركبة ، بينما يتحدث عنها فى «محاورة طيماوس» على أنها مركبة . فيشير إلى أن الآلهة ذاتها تكتسى أحساداً كوكبية ذات طابع من الدقة بحيث لا تماس له بالأنفس الجوانية . كما يرى أفلاطون فى هذه المحاورة أن البساطة من اختصاص الماهيات والمثل ، وخاصة فكرة الخير منها ، التى تسيطر على كافة المثل وتمثل بالنسبة لها «شمس عالم البصيرة» Intelligence ، ومن المعروف أن أفلاطون يمزج بين فكرة الخير فى ذاته وفكرة الله . إذ لم يبق لفكرة الخير فى ذاته سوى خطوة واحدة تمكثها من أن تكون هى الله ذاته .

La République: 611-C-612. b.

(146)

عودة الروح:

يصور أفلاطون قصة النفس البشرية منذ صعودها بعد الموت حتى هبوطها إلى الأرض من جديد في مشاهد مثيرة للربح والدهشة . إنها مشاهد أشبه بيوم القيامة كما يتخيلها المؤمنون برسالات السماء . إنها قصة يوم الحساب ، بما تحتويه من إجراءات ، وتحقيقات ونهايات مؤلمة أو سعيدة . فالعقاب والثواب هو نهاية هذا اليوم المرير لأصحاب الشر ، السعيد لأصحاب الخير .

ومن الملاحظ أن الذنوب لدى أفلاطون لا تنصب على ارتكاب المعاصي ضد الآلهة والبشر فقط ، بل إن حياة الإنسان المغمورة بملذات الدنيا في عالم الحس ، والابتعاد عن استخدام ملكة العقل ، وإهمال العنصر الإلهي الذي أودعه الله فينا ، كل ذلك من الفواحش التي يحاسب عنها الإنسان بعد الموت شر حساب .

هذا ويعرض لنا أفلاطون في الجزء الثاني من «محاورة الجمهورية» أسطورة الجندي البطل «إر» Er ابن أرمينوس من مقاطعة بامفيلية⁽¹⁴⁷⁾ . Pamphylie . وهذا الجندي الشجاع كان قد سقط قتيلاً في إحدى المعارك دفاعاً عن الوطن بعد عشرة أيام ، ونقلت الجثث التي كانت قد تحللت للدفن ولكن جثة «إر» وجدت سليمة لم يطرأ عليها فساد فنقلت لأهله حتى يتم تكفينها ودفنها . وفي اليوم الثاني عشر ، وبينما كانت الجثة ممددة على مصطبة من الخشب إذ بالروح تعود إليها فتبعث فيها الحياة من جديد .

(147) اسطورة «ابن البمفيلي» ليست من خيال أفلاطون ، وإنما هي مستعارة من المبادئ الرئيسية لعقيدة الأورفيين ، والفيثاغوريين ، لكن أفلاطون يقوم كمعادته بتطويعها لخدمة أفكاره ومستهدفاته الفلسفية .

عندما عاد «إر» إلى وعيه من جديد، قص على الناس ما رآه في عالم السماء قائلاً: بمجرد أن خرجت الروح من الجسد صعدت مع أرواح أخرى حتى وصلن إلى موقع إلهي . هناك حيث يمكن للمرء أن يرى طريقين متوازيين في اتجاه الأرض ، وآخرين في مقابلهما يتجهان إلى السماء . هناك في مفترق تلك الطرق الصاعدة والهابطة يجلس القضاة الذين يصدرون حكمهم بعد التداول ، ثم يأمران المثابين بالاتجاه نحو طريق اليمين الذي يصعد للسماء بعد تمييزهم بكتابة على صدورهم تحمل ما صدر في حقهم من أحكام . أما المذنبون فيؤمرون باتخاذ طريق اليسار الهابط نحو الأرض ، وهم يحملون على ظهورهم كتابات توضح جميع ما اقترفوه من ذنوب .

أما بالنسبة لروح «إر» Er الجندى الشهيد فعندما جاء دورها للحساب أخبرها القضاة أنها لم تكن هناك من المحاسبين ، وإنما اختيرت ليكون صاحبها رسولاً للبشر على الأرض . يروى لهم ما شاهدته في حياة الآخرة . وهنا طلبوا منها الاستماع والمراقبة لكل ما يجرى في ذلك المكان ، لنقله بأمانة إلى الأحياء سكان الأرض .

هنا شاهد «إر» النفوس التي تمضى بعد محاسبتها نحو الطريق الأيمن ونحو الطريق الأيسر ، طريق الجنة وطريق الأرض . كما شاهد نفوساً أخرى تتزاحم في طريقين آخرين ، أحدهما إلى اليمين قادم من أعماق الأرض ، وهو درب مليء بالقذارة والأتربة المتصاعدة من هنا وهناك . أما الطريق الثاني فهو هابط من السماء تسلكه نفوس بريئة مكللة بالثواب . هذا ويروى لنا «إر» كيف كانت هذه النفوس تصل بأعداد متزايدة وبدون انقطاع ، وقد بدت على وجوهها علامات الإنهاك من طول السفر . لكنها لا تلبث أن تصل إلى برار خضراء تبعث فيها البهجة والهناء . فتعسكر في جماعات كما لو كانت في

أعياد بهيجة . هنا تتبادل سلامة الوصول ، وتستعلم من بعضها بعضاً عن مشاق السفر ، وعناء الرحيل . فتروى كل منها قصتها حسب الموطن الذى قدمت منه . من السماء أو من أسفل الأرض . كما يستمع البعض لأنين البعض الآخر مرفقاً بالدموع . ولذكرياته المؤلمة من جراء ما عاناه من آلام من كل الأصناف . أو ما رآه فى الآخرين عبر رحلته فى باطن الأرض . تلك الرحلة التى استغرقت ألف عام .

أما الأنفس التى نزلت من السماء ، فقد كانت تتحدث عن المتع التى عاشتها ، والمشاهد الرائعة التى شاهدها . وعن كثير من الأشياء الممتعة التى نعمت بها . لكن هذا المقام لم يطل للقادمين من هنا وهناك ، حيث ينتهى هذا التجمهر - كما يقول «إر» على النحو الآتى :-

* النفوس التى ارتكبت فواحش فى حق الآخرين ، تعاقب عن كل خطيئة عقاباً مضاعفاً عشر مرات . على أن يدوم معها كل عقاب مائة سنة ، أى بما يعادل عمر الإنسان على الأرض . فعلى سبيل المثال ، كل من كانوا سبباً فى مقتل أعداد من البشر ، سواء بسبب خيانتهم لأوطانهم ، أو جيوشهم ، أو كانوا سبباً فى وقوعهم فى الأسر ، أو تعاونوا مع المفسدين والأشرار ، كل أولئك استحق كل منهم عذاباً مضاعفاً عشر مرات عن كل جريمة اقترفها .

* أما النفوس التى دأبت على فعل الخير . والتى دافعت عن الحق ولبست ثوب التقوي ، فإنها ستنال ثوابها بنفس المعيار ، وبنفس القدر .

* أما الأطفال الذين وافتهم المنية منذ طفولتهم المبكرة ، والذين لم يعيشوا هذه الدنيا إلا أياماً قلائل . بحيث لم تلحقهم الخطايا فيكون موطنهم مع الأخيار والقديسين .

* الحكام قساة القلوب ، الاستبداديون موقعهم فى الجحيم فى باطن الأرض .
إنهم يبقون مع «أردى» Ardiée الذى استبد فى حكمه بمدينة بامفيلى
Pamphylie منذ ألف عام قبل عصر «إر» . وهو الذى قتل أباه المسن ، وأخاه
الأكبر ، واقترب العديد من الفواحش فى حق الآخرين . هؤلاء المستبدون
الذين فطروا على ارتكاب الذنوب ، لم يسلكوا أى طريق . لأن مأواهم
مباشرة الجحيم وبئس المصير . إنهم يساقون مع أمثالهم من الوحوش مقيدة
أيديهم وأرجلهم بحبال شائكة ، ثم تسلخ جلودهم وهم معلقون من
أرجلهم . ثم يلقي بهم فى الجحيم Le Tortare . وفى ذلك المكان يقاسون
أشد العذاب .

* أما أولئك الذين لازالوا يقيمون فى البراري ، فإنهم يقضون سبعة أيام فى
ذلك المنتجع . ثم يغادرونه فى اليوم الثامن ، ليصلوا بعد أربعة أيام من
السفر إلى مكان آخر ، يشعر فيه كل منهم أنه قد اخترق شعاعاً من الضوء
أشبه بقوس قزح ، بل أكثر منه بريقاً ونقاءً . وبعد يوم آخر من الرحيل ،
يجد الجميع أنهم قد وصلوا إلى بؤرة ذلك الضوء . وهنا يرون بأم أعينهم
الأطراف القصوى للسماء ، لأن ذلك النور هو رباط السماء . . . وفى هذه
الأطراف القصوى يتعلق محور الضرورة Le Fuseau de la Nécessité ،
الذى يُدير كل الأفلاك . ساقه ومزلاجه من الفولاذ ، أما ثقله فخليط من
الفولاذ ومعادن أخرى .

أما طبيعة هذا الثقل Peson ، فهى تماثل فى الشكل ما نعرفه فى حياتنا
الدنيا . ومع ذلك فهو كما يصفه «إر» ، ميزان مقعر يتطابق معه من الداخل
ميزان آخر شبيه له ، لكنه أصغر منه ، وعلى طريقة العلب المتداخلة بعضها فى
بعض . وبهذا الشكل نجد ثالثاً ورابعاً ، وأربعة أصناف أخرى منه . حتى نجد
ثمانية موازين متداخلة كل منها فى الآخر حتى تظهر للعيان فى كبد السماء

نهاياتها الدائرية⁽¹⁴⁸⁾. مشكلة السطح الممتد لثقل واحد حول الساق الذي يمر من وسط الثقل الثامن. هذا والنهاية الدائرية للثقل الأول، والثقل الخارجى فهى أكثر اتساعاً. ثم تأتى على هذا المنوال فى المقام الثانى النهاية الدائرية للثقل السادس. وفى المقام الثالث النهاية الدائرية للثقل الرابع، وفى المقام الرابع النهاية الدائرية للثقل الثامن، وفى المقام الخامس النهاية الدائرية للثقل السابع، وفى المقام السادس النهاية الدائرية للثقل الخامس، وفى المقام السابع النهاية الدائرية للثقل الثالث ثم فى المقام الثامن النهاية الدائرية للثقل الثانى⁽¹⁴⁹⁾.

من الجدير بالذكر أن الدائرة الأولى فى هذا النظام - وهى الدائرة الأوسع - هى دائرة مزينة، والدائرة السابعة تسطع بأكثر بريق وحيوية. أما الدائرة الثامنة فهى تكتسب لونها من النور الذى تشتتته من الدائرة السابعة وهلم جرا.

(148) النهايات الدائرية للموازين السبعة أو بالأحرى المحيطات الخارجية لهذه النهايات، ترمز لدائرة النجوم الثابتة، وأفلاك الكواكب السبعة، مصنفة انطلاقاً من هذه الدائرة (من اليسار إلى اليمين) وفقاً للترتيب الآتى:

Saturn. Jupitre. Mercure

Vénus, Soleil. Lune.

(149) يبدو أن السعة الفاصلة بين النهايات الدائرية، تمثل المسافات التى تفصل بين المحيطات المشتركة المركز التى تحويها الكواكب السبعة. وإذا ما قبل المرء هذا الافتراض وفقاً للكوسمولوجيا الأفلاطونية، فإن أكبر مسافة ستكون تلك التى تفصل بين كوكب Saturne عند دائرة الكواكب الثابتة ثم تأتى بالتوالي وبنظام التناقص الحجمي المسافات التالية (من اليسار إلى اليمين):

Soleil . Lune. Mercure- Vénus. Mars-Mercure Luneterre.

Vénus-Soleil . Jupitre - Mars. Saturne.

(الملاحظ هنا أن الأرض ينظر لها على أنها مركز بمنظومة الكواكب)، عن ملاحظة روبرت باكو R. Baccou، مترجم الطبعة الفرنسية.

بعد أن عرض لنا أفلاطون رؤيته الكونية (الكوسمولوجية) التي يبدو أنه قد اشتق معظم معطياتها من علماء الفلك في عصره. وبعد أن صور لنا ملكوت السماوات حيث تتم عملية العقاب والثواب، يصف لنا كيفية الإجراءات النهائية ليوم القيامة، فيقول: هذا وبحضور كافة الآلهة، يصل ركب الأنفس القادمة من البراري. وهنا تمثل هذه الأنفس أمام «لاشيسس» Lachésis إلهة القدر. حيث يقوم كاهن الأسرار بتنظيمهم في مواقع بحيث يكونون خاشعين فيها أمام تلك الإلهة. ثم يصعد الكاهن في مكان مرتفع ويقرأ البيان الآتي: بيان العذراء «لاشيسس»، سيدة الضرورة: النفوس القصيرة الأعمار [أى المرتبطة بحياة الدنيا] عليها الذهاب لتبدأ حياة جديدة، وتولد من جديد وفقاً لظروف الحياة والموت. لن يكون من مؤثر عليها. بل هي نفسها التي ستختار قدرها، فالفضيلة ليست حكراً على أحد، فلكل إمرئ ما يريد من الخيار. وسيكون له شأن وفقاً لما يريد من تعظيم للنفس أو تحقير لها. فلا مسئولية للإله على أفعاله⁽¹⁵⁰⁾.

وبهذه الكلمات يلقي الكاهن بالمقادير على جموع الحضور. ليلتقط كل منهم ما وقع على مقربة منه باستثناء «إر» Er الذي لم يكن وجوده سوى شاهد، أو رسول للبشر على الأرض. ويصف لنا «إر» مشهد اختيار الأنفس لاقدارها على أنه مشهد مثير للشفقة والحيرة. إذ أن معظمها يقضى جل وقته في التردد والحيرة. ومع ذلك يقع اختيار كل نفس على قدرها باختيار حر بتلاءم مع طبيعتها التي كانت تعيش عليها في الأرض قبل الموت. وهنا تتطابق طبائع الأنفس مع طبائع الحيوانات التي تختارها لنفسها كي تتناسخ فيها.

CF "Timée" 30A

(150)

يبدو أن النفس في كامل حررتها عند اختيار قدرها غير أن قرارها لارجعة فيه. من هنا فالله ليس مسئولاً عن شر تقترفه، أو ذنب تتحملة، فالله خير لا يصدر عنه غير الخير «لقد أراد الله أن يكون كل شيء خيراً ولا شيء يقدر إلا ما كان يكون في جانب الشر».

يقول «إر»: لقد شاهدت نفساً شبيهة لنفس أورفيوس Orpheus ، تختار حياة إوزة. لأن كراهيتها للجنس البشرى الذى كان سبباً فى موتها جعلها تكره أن تولد من جديد من امرأة⁽¹⁵¹⁾. كما رأى نفس «ثاميراس» Thamyras⁽¹⁵²⁾ تختار حياة بلبل. . . . أما النفس التى كان دورها العشرين فى الاختيار، فقد اختارت حياة ليث، وكانت هى نفس «أجاكس» Ajax ابن تيلامون. الإنسان الذى رفض أن يحيا من جديد فى صورة بشر بسبب معاشرته لحياة الحروب. أما نفس «أجامينون» Agamemnan ، التى كرهت العودة إلى حياة البشر بسبب ما عانته من آلام مبرحة مع هذا الجنس، فكان لها أن تختار حياة النسرة.

أما فى الطابور الأخير، فقد ظهرت نفس المهرج «ثيرسيت» Thersite ، التى اتخذت صورة قرد. ويقول: «إر»، نجد فى النهاية نفس «أوليس» Ulysse ، التى قدر لها أن تكون آخر المخيرين وقد تقدمت للقيام بهذه العملية الصعبة دون أن يكون لها طموح بسبب ذكرياتها المؤلمة فى الماضى. ومع ذلك، فقد بحثت بتأن عن طبيعة لإنسان هادئ. فوجدت بعناء إحداها مضطجعة فى إحدى زوايا الموقع. مهملة من الآخرين. وعندما رآته تلك الطبيعة (أو القدر)، قالت لنفس (أوليس): إنها كانت ستحتفظ بنفس سلوكها حتى لو أختيرت من أول النفوس. وهنا اختارتها نفس «أوليس» برضى وسعادة. وهكذا كما يقول «إر»، قامت أنفس الحيوانات باختيار أنفس بشرية تتلاءم مع طبائعها، أى أنفس من نفس الطراز.

(151) عن أورفيوس، راجع الفصل الأول من الباب الثانى من هذا الكتاب.

(152) «ثاميراس» هو أحد مشاهير المغنين فى ذلك العصر.

ويعد عملية الاختيار، تجمعت الأنفس أمام «لاشيسس» إلهة القدر لتستلم كل منهن الملاك الذي يرافقها، ويعينها على السلوك الذي فضلته. ثم تمر الأنفس تحت عرش «الضرورة» لتدخل من ورائه سهولاً جرداء لا عشب فيها ولا ماء. حيث تصل عند المساء إلى ضفاف نهر «أميليس» Amelès الذي يحظر حمل المياه منه. وهنا لا بد لكل نفس أن تشرب مقداراً معيناً مقدراً لها. وبمجرد الاحتساء من هذا الماء تصبح الأنفس من حالة نسيان لكل ذكرياتها السابقة. وعند منتصف الليل زمجرت الرعود مصحوبة بزلازل عنيفة، فوجدت كل نفس أنه قد قذف بها في الفضاء الشاسع وفي الاتجاه الذي يتناسب مع مولدها من قبل. فانتشرت الأنفس كالتجوم.

أما نفس «إر» فقد منعت عن شراب ذلك النهر. لكنها وجدت ذاتها فجأة - وبدون أن تعرف كيف تم ذلك - وقد عادت إلى جسدها الأصلي. حيث فتح «إر» عينيه، وكان ذلك عند الفجر ليجد نفسه مضطجعاً على تلك المصطبة الخشبية.

مقاصد الأسطورة:

أسطورة «إر» لن تمر مرور الكرام على الذهن الواعي المنتبه المحلل لفلسفة أفلاطون. فبالرغم من أنها أورفيوسية الأصل والمنشأ، إلا أن أفلاطون أفلح في توظيفها لخدمة نظرية المعرفة، التي تكاد في النهاية تكون برمتها من أصل تلك العقيدة ذات النشأة الشرقية.

هذه الأسطورة تثير عدة قضايا أساسية في فلسفة أفلاطون، منها ما

يأتي :-

أولاً: الحقيقة لاتدركها النفس طالما ظل ارتباطها بالبدن . والبدن هنا رمز للعالم الحسى ، وعلامة لسجن محكم عوقبت باحتجازها فيه . ومع ذلك ، فسبيلها الوحيد للفرار من هذا المعتقل لا يكون إلا بالتأمل العقلى ، والشوق لمعرفة الحقيقة ، والتطلع إلى الارتفاع عن عالم المحسوس عملياً بتهذيب النفس والتقرب من عالم الكمال عالم الحق والخير والجمال . ولم يبق لأفلاطون من خلال هذه الرؤية للحياة سوى القول : «إن الحياة إصلاح وتهذيب» .

ثانياً: النفس خالدة وما وجودها فى البدن إلا وجود مؤقت للتكفير عن سيئاتها . إنه وجود بحكم القضاء والقدر . حكم بالسجن يمكن للإنسان أن يستفده بتوبة نصوح يكون بها من أخيار القوم ، وأهل الفضيلة . لكن الإنسان قد يعود إلى هذا المعتقل (البدن) . إذا ما عاد بعد توبة إلى ممارسة الرذيلة بتعنت أعمى يدفعه للانغماس فى ملذات عالم الحس . وما قصة العقاب والثواب ومشاهد الحساب إلا دليل على ذلك .

ثالثاً: إجلال أفلاطون لحب الوطن وتقديره ، والفداء من أجله ، جعله يتخذ نفس «إر» - الذى سقط شهيداً فى ساحة الحرب دفاعاً عن وطنه ، وكرامته - رمزاً للأولياء ، والرسل ، الذين تخصصهم الآلهة بالكشف عن شيء من أسرارها فى عالم الغيب «فإر» الجندى الشهيد ، أصبح رسولاً لبني قومه . حاملاً لهم رسالة السماء . وتلك لعمري منزلة يستحق عليها أفلاطون الشناء .

رابعاً: نترك المقارنة للقارئ بين قيامة الفراعنة - التى سبق لنا الحديث عنها فى الباب الأول - وقيامه أفلاطون ، وقيامه أديان الوحي عسى أن يقف

على ما نسعى إليه في هذا الكتاب . وهو أن الدين والفلسفة لا يتناقضان من حيث إن كلا منهما ينطلق من الكلى وإن اختلفت التأويلات ، لأن مصدرهما واحد . كما أن العلم صنيع لكليهما على حد سواء باعتباره يبحث عن حقائق الكون ونظمه في هيئة قوانين ونظريات كلية .

الله والكوسمولوجيا الأفلاطونية:

علينا أن نعلم في البدء أن الله عند أفلاطون هو الخير المحض ، ومن ثم لا يصدر عن الخير إلا الخير ، ومن هنا بدأت قصة الخلق عند أفلاطون . لكن فكرة الخير نقيضة لفكرة الشر . والخير والشر ليسا مدلولين أخلاقيين فحسب ، بل إنهما معاران للصواب والخطأ ، والنظام القائم على قواعد متماثلة ومتواترة في ديمومة . فالخير بالمفهوم الطبيعي هو هذه الحالة الأخيرة . أما الشر فهو الفوضى والاضطراب . وإن كان للشر - أى الفوضى والاضطراب - وجود في الطبيعة ، فلأنه تعبير عن تحول الطبيعة من حالة إلى أخرى . الشر أو الفوضى حالة عبور لكنهما لا يمثلان الدوام في الطبيعة ولما كان الله هو الخير المحض ، فقد خلق العالم على شاكلته فأصبح كل شيء بقدر الإمكان على شاكلة الله . ولما كان الله هو المبدأ الأساسى للصيرورة ولنظام العالم فقد أراد خلق العالم على طبيعته . فأصبح كل شيء إلهياً ، ومن هنا أرادت القدرة الإلهية أن يكون كل شيء خيراً .

خلق الله العالم من مادة غير مستقرة . فقد «أخذ كتلة الأشياء المرئية (أى المادة) التى كانت فى حالة من الحركة الدائمة غير المنتظمة وغير الخاضعة لقانون ، وأحالتها من حالة الفوضى إلى حالة النظام . على اعتبار أن النظام

مفضل من كل الوجوه» ولأنه يمثل الخير⁽¹⁵³⁾. وقد بدأ الله في صنع الموجودات من هذه المادة التي كانت في حالة من العمى، لكن الله رأى أن الموجودات لو قصرت على المادة المحسوسة لما كان لها شأن يذكر، وهنا كانت الحاجة لوجود الذكاء لوجود النفس. فأولج الذكاء في النفس، ونفث النفس في الجسد، وخلق العالم برمته على هذا النحو فصار عالماً مبنياً على النظام والانسجام والجمال.

هذا العالم المكون من المادة والذكاء والنفس، يعتبر في مجمله كائناً حياً، وهو أول ما خلق الله وأحاطه بعنايته. وهو (أى العالم) بالتالى يحتوى في ذاته على عناصر كل الحيوانات بما فيها الإنسان. فقد صارت بأمر الله جزءاً من الطبيعة، ومكماً لها. ولما كان من الضروري للوجود الأرضى أن يظهر فى شكل مجسد، ومرئى، ومعقول. ولما كانت النار والتراب عنصرين أساسيين لنشأة أى شيء مرئى ومعقول. وبما أن التراب لا يكون بدون شيء مادى مرئى، فقد كان هذان العنصران (أى التراب والنار) الأساسيين اللذين مزج بهما الله مادة الكون.

ولما كان وجود عنصرين فى الطبيعة يعد نقصاً يتقده به عنصر ثالث يعد وسطاً ووسيط يربط بينهما ويوحدهما، ويجعلهما يتخذان الأشكال الظاهرية المختلفة والعمق والاتساع، ولما كان بدون هذا العنصر الوسيط الثالث يبقى العالم كتلة صلدة، فقد خلق الله الماء والهواء، ومزج بهما كتلة الكون. فأصبحت عناصر الكون الأساسية صنفين، عنصران غير مرئيين هما الذكاء والنفس. وأربعة عناصر مرئية هى النار، والتراب، والماء، والهواء⁽¹⁵⁴⁾.

. "Timée": 29. e - 31. b

(153)

. Ibid., 31. b - 33. A

(154)

أما هيئة الكون، فقد اختار لها أفلاطون شكلاً يتضمن في ذاته كل الأشكال الهندسية. فقد رأى أن حكمة الله اختارت للكون الشكل الكروي أو الدائري الذي تتساوى فيه الأبعاد بين المحيط والمركز من جميع الجهات. ومن هنا ينطبق الكون على قاعدة التماثل الأكثر بهاءً من الاختلاف. هذا ويصر أفلاطون على أن الكون كما خلقه الله، كائن حي لا يحتاج إلى أيدٍ أو أرجل لأنه لا شيء خارج عنه تتناوله هذه الأعضاء. وقد بث الله في هذا العالم أو الكائن الحي الحركات السبع⁽¹⁵⁵⁾.

بعد إتمام هذا الكون الكامل المتجانس، بث الله في مركزه النفس التي كانت موجودة قبل وجود المادة، فانتشرت في أنحاءه، وظهرت على سطحه فأحاطت به في صورة سماء واحدة تتحرك دائرياً حركة أبدية. وهكذا أصبح للنفس الدور الرئيسي في السيطرة والتسيير، وللأجسام المادية المثول لطاعتها وأوامرها.

قلنا: إن الله قد خلق النفس قبل الجسد، وهي أكثر منه قيمة في القدم، ودرجة الفضيلة. أما هذا الخلق، أي تكوين العالم، فقد جاء بناءً على التوحيد بين جوهرين: الجوهر غير القابل للانقسام وهو النفس، والجوهر القابل للانقسام وهو الجسد. ومن هذين الجوهرين نشأ جوهر ثالث وسيط تتكون منه الطبيعة أي الموجودات. وقد وضع الله هذا الجوهر الأخير في قلب الجوهر غير المنقسم وفي قلب الجوهر المنقسم (أي المادة) في آن واحد. ثم أخذ الله

(155) في «محاورة تيمارس» يعدد أفلاطون سبع حركات هي: الحركة الدائرية، والحركة من اليمين إلى الشمال، ومن الشمال إلى اليمين، ومن الأمام إلى الخلف، ومن الخلف إلى الأمام. ومن أعلى إلى أسفل، ومن أسفل إلى أعلى. أما في «محاورة القوانين»، [X, 893.e - 894.A] فقد ذكر أفلاطون عشر حركات.

هذه الجواهر الثلاثة ومزجها في خليط واحد منسجم القوة مع طبيعة الأجسام الأخرى . ثم قسم هذا المزيج إلى قسمين : أحدهما تكون منه المحيط الخارجى للطبيعة ، والثانى تكون منه تشكل المحيط الداخلى للموجودات الأخرى . لكن هذا القسم الداخلى ينقسم وحده إلى سبع دوائر غير متعادلة . يسير بعضها فى اتجاه مناقض للبعض الآخر . وبحيث يكون لثلاث منها سرعة مماثلة . بينما للأربع الأخرى سرعات متباينة مع بعضها بعضاً ، ومع الثلاث الأخرى (156) .

عندما انتهى الخالق من تكوين النفس وفقاً لإرادته ، وضع فيها كل ما هو مادى ، ومزجها مزجاً محكماً حتى أصبحت النفس تتخلل الكون من مركزه حتى منتهاه أى السماء ، فكان لهذا المزيج حياة الخلود . وهنا نشأت من جزء من هذا المزيج ، الأجسام المرئية فى السماء . ومن الجزء الآخر نشأت النفس غير المرئية التى تشارك فى عقل الوجود ، وفى تحقيق اتساق لأفضل الأشياء التى خلفتها أذكى الموجودات المتصفة بالخلود (157) . ومن هنا أصبحت النفس حالة فى كل الموجودات الحسية وممزوجة بها .

لكن فكرة الخلود عند أفلاطون ترتبط بفكرة الزمن اللانهائى . ولما كان خلق العالم يحتاج إلى صفة تجعله على شاكلة الخالق ، فقد أراد الله أن يكسب العالم صفة الخلود ، فقرن خلقه للسماء بخلق صورة ثابتة من الخلود يهيم فيها هذا العالم . وتتعاظم باطراد فى شكل سلسلة الأعداد . وأصبح هذا الإطار

(156) الدوائر الثلاث المتماثلة السرعة هى : الشمس ، وفينوس ، وميركور ، أما الأربع دوائر فهى : سرعة القمر ، وسرعة المريخ ، وسرعة جويتر ، وسرعة ساتورن .

(157) "Timée" : 36.c - 37.c

هو ما نعرفه نحن بمصطلح الزمن . يقول طيماوس : «لم يكن فى الحقيقة للأيام والليالى ، والشهور والسنوات ، وجود قبل ولادة السماء . لكن الخالق وهب لهذه المسميات الوجود بمجرد ما خلق السماء . ومن هنا أصبحت أجزاء للزمن ، كما أصبح كل من الماضى والمستقبل أنواعاً صادرة عنه (أى عن الزمن) ، فى الوقت الذى نجهد فيه نحن الجوهر الخالد ، ونكتفى فيه بالقول عنه : إنه كان ، ويكون ، وسيكون موجوداً . ومن ثم فإن مصطلح (إنه كائن) ، هو المصطلح الوحيد الذى يتناسب معه بحق . كما أن مصطلحي «كان» و «سيكون» ، يشكلان تعبيرين خاصين بالتوالد المطرد عبر الزمن ، لأنهما يعبران عن الحركة . ومع هذا فالكائن المتطابق مع نفسه والثابت لا يعرف الصيرورة لا بتقدم العمر ، ولا بنضارة الشباب فى إطار الزمن . فهو لم يبدأ على الإطلاق ، ولم يكن حالياً ، ولن يصبح فيما بعد . ولن يطرأ عليه بصفة عامة من الأعراض ما يطرأ على الأنسال التى تتكاثر عبر الزمن ، من أعراض تتصف بها الأشياء المتحركة فى نسق الحس ، والتى تتخذ صوراً من الزمن»⁽¹⁵⁸⁾ .

يقول طيماوس : مهما كان الأمر ، فإن الزمن Le Temps قد بدأ مع نشأة الكون . إنهما توأمان مرتبطان بنشأة واحدة ، ونهاية واحدة إذا كان لا بد لهما من نهاية . أما النموذج الذى خلق العالم لمحاكاته أى الله ، فهو موجود ووجوده مرتبط بتمام الخلود . ومن هنا يتضح الفرق بينه وبين الطبيعة . فالكون أى الطبيعة كان وسيكون بصفة دائمة عبر امتداد الزمن .

ومن أجل البرهنة على هذا الأمر ، ومن أجل إعطاء وجود للزمن ، خلق الله الشمس ، والقمر ، والكواكب الخمسة الأخرى المسماة بالكواكب

.Ibid., 37.c - 38.d

(158)

السيارة. وذلك من أجل تمييز وحفظ مراحل الزمن. ويعد أن شكل الله - كما يقول أفلاطون على لسان طيماوس - كلا منها في صورته الحالية، ووضعها (أى السبعة كواكب) في مساراتها السبعة حيث يدور جوهر الوجود الآخر. وكان ترتيب هذه الكواكب على النحو الآتى: يدور القمر فى المسار الأول، وهو الأقرب إلى الأرض، وتدور الشمس فى المسار الثانى فوق الأرض ثم تليهما نجمة الصباح، ثم مسار الإله هيرمس، أى كوكب ميركور الذى يدور بسرعة مماثلة لسرعة الشمس. بينما يتمتع كل منهما بقوة مركزية مناقضة للآخر، وبحيث تفوق قوة كل منهما الآخر من حين إلى آخر.

عندما نشأ الزمن، كان العالم قد نشأ أيضاً على شاكلة الإله. لكن العالم لم يتضمن بعد كل الحيوانات التى خلقت فيه. من هنا رأى الإله ضرورة استكمال خلقه بما تبقى من نقص فى حيوانات البرية. وقد جاءت هذه الأخيرة وفقاً للمراحل الآتية: الخلق الأول كان من نصيب جنس الآلهة السماوية⁽¹⁵⁹⁾. الخلق الثانى من نصيب جنس الطيور. والخلق الثالث نتج عنه جنس الأحياء البحرية. أما الخلق الرابع فقد كان من نصيب جنس الدواب على ظهر البسيطة.

لكن خلق هذه الكائنات لم يكن على مستوى واحد على حد تعبير طيماوس. فقد مزج الله النوع الإلهى بكامله بمادة النار حتى تكون كائناته وضاءة، وحسنة بقدر الإمكان فى عين الرائى. كما جعلها مماثلة للكون من حيث الشكل المستدير، وأودع فيها قمة الذكاء حتى تتمكن من اقتفاء أثره. ثم نشرها على امتداد الفضاء الكونى حتى تكون زينة للرئى فى كل مكان.

(159) المقصود بها النجوم.

هذا وقد حدد الله لكل من هذه الكائنات الإلهية نوعين من الحركة .
أولاهما تسير على نسق واحد ، وفي نفس المكان ، وهذا رمز إلى أن أفكار الإله
ثابتة في هذا الشأن . وثانيهما حركة إلى الأمام ، لأنها حركة تضخع لتطور
نفس النوع ومماثلة له . أما فيما يتعلق بالحركات الخمس الأخرى⁽¹⁶⁰⁾ . فإنها
لاتخضع لهذه الكائنات . إذ أنها تحقق بذاتها كل ما يمكنها من كمال .

وفيما يتعلق بالأرض موطن البشر ، فهي تدور حول محور يخترق
الكون برمته ، وهنا المحور وضعه الله ليكون حافظاً للأرض ، وصانعاً
لظاهرتي الليل والنهار . ومن الجدير بالذكر أن الأرض عند أفلاطون هي
الأولى والأقدم في الوجود بين الكائنات الإلهية التي خلقها الله في جوف
السماء . كما يشير أفلاطون إلى أن هناك عدداً آخر من الآلهة ليس في وسع
المرء معرفة أجيالها . وقد تحدث عنها علماء سابقون كانوا قد ذكروا أنساب
الآلهة⁽¹⁶¹⁾ ، لايجرء المرء على رفضها بالرغم من أنها لاتعتمد على براهين
محتملة أو يقينية . ومن هنا كان علينا تصديق تلك الحكاوي لأنها اختلطت
بالتاريخ ، وهيمنت على عادات الناس . ولكن ترى ماذا تقول تلك المعتقدات؟

(160) الحركات الخمس المعنية هي التي سبق الإشارة إليها . وهي من اليمين إلى الشمال . ومن
الشمال إلى اليمين . ومن أعلى إلى أسفل . ومن أسفل إلى أعلى ، ثم حركة من الخلف
إلى الأمام . هذا ويعتقد أفلاطون أن للنجوم نوعين من الحركة : حركة يومية يدور بها
النجم حول الأرض . وأخرى دائرية حول نفسها . كما أن للنجوم حركة ثالثة تمكنها من
تغيير موقعها في السماء . والجدير بالذكر أن أرسطو أنكر أن يكون للأجرام السماوية
دوران حول نفسها ولم يعترف بهذه الحركة إلا بالنسبة لمحيط السماء بكامله . ولم
يعترف إلا بالحركات الدائرية .

(161) يعصد أفلاطون «أنساب الآلهة» كما جاءت على لسان هزيود ، وفي عقيدة النحلة
الأورفية . راجع نصوص قصيدة أنساب الآلهة كما وردت في الفصل الأول من الباب
الأول من هذا الكتاب .

تقول: لقد أنجبت الأرض والسماء كلا من المحيط والتيتان Tethys . ومن هؤلاء ولد كل من «فوركيس»، و «كرونوس» و«ريا» وكل من جاء بعدهم من آلهة من أمثال «زيوس» و«هيرا» وكل الأخوة والأخوات الذين وردت أسماؤهم لنا في التاريخ. وعندما حصلت كافة الآلهة الماثلة أمام أبصارنا، وتلك التي لا تبدو لنا إلا عندما يحلو لها. أقول عندما حصلت جميعها على الوجود، جمعها خالق الكون وألقى فيها الموعظة الآتية: «يا آلهة الآلهة⁽¹⁶²⁾، إن هذه المخلوقات التي أنا خالقها وأبوها، هي كائنات غير قابلة للفناء إلا بإرادتي. وإذا حق القول إن لكل عقدة حلاً، إلا أن هناك خبيثاً واحداً قادراً على إفساد ما تم تنظيمه ووضعه في أفضل حال. وبالنتيجة فيما أنكم جميعاً مخلوقون، فأنتم بناء على ذلك غير خالدين ولا محصنين ضد الفناء. ومع ذلك فلستم قابلين للانحلال، وليس من نصيبكم الموت.

(هذا الأمر) راجع إلى أن إرادتي هي أقوى سند لكم، وأعظم من كل وثاق ارتبطتم به حين ولادتكم. والآن انصتوا جيداً لما أبوح به، وانتبهوا لما أشير لكم عليه: هناك ثلاثة أجناس فانية على وشك الولادة. وبدونها لن تكون السماء في تمامها، ولن تحتضن في جوفها جميع الأجرام. ومن ثم فلابدلها (أي السماء) من أن تحتوى هذه الأجرام لكي تكون على درجة من الكمال. وإذا ما وُهبَت هذه الأجرام الولادة والحياة، فإنها ستكون متساوية مع الآلهة. وعليه فلن يكون هذه الأجرام فانية، ولكي يكون هذا الكون متكاملًا، عليكم أن تقوموا ووفقاً لطبيعتكم بتشكيل هذه الأجرام مقلدين في ذلك التشكيل، قدرتي على الخلق حين ولادتكم...»⁽¹⁶³⁾.

(162) آلهة الآلهة Dieux des Dieux ، هذه العبارة تشير إلى تصنيف الآلهة حسب قدرتها، فهو يعنى - كما يقول بعض الشراح - الآلهة الأولى هي الكواكب وهي الأسمى لأنها أول الخلق، والثانية هي الآلهة الشعبية التي توالتت من بعضها بعضاً.

.Ibid., 40.d. -41.d

(163)

ويستطرد أفلاطون في حديثه عن خلق الكون قائلاً: ما تبقى من المادة التي خلقت منها نفس الكون، كانت أقل مرتين أو ثلاث مرات نقاءً مما كانت. وهنار جها الإله، ثم سكب جزءاً منها ليخلق به نفوس الأجرام السماوية. ثم وضع كلاً منها في جرم، ووضع الجرم في مداره حتى يتعرف على مساره، وعلى قانون القدر الذي لا يجعل لأحد أفضلية على غيره في دائرة الزمن. ومن هنا أصبحت الأجرام أكثر الكائنات تديناً. أما الجزء الثاني من تلك المادة، فقد خلق منها الله الطبيعة البشرية المزوجة. الجنس المتفوق الذي سمي فيما بعد «الذكر» *Mâle* (164).

وعندما غرست النفوس *Les âmes* بمقتضى الضرورة في الأجساد التي نمت وتشكلت في أطراف معينة - صار لهذه النفوس بالطبيعة ملكة الإحساس، ثم نمت فيها الانطباعات العنيفة، وعاطفة الحب بمزيجها المكون من الشهوة والألم. ثم انفعالات الكراهية، والغضب وكل الأهواء المتناقضة التي إذا سيطرت على الإنسان جعلته خارجاً عن قانون العدالة. ويقول طيماوس: إن الذين يسيطرون على أهوائهم يعيشون في نعيم. أما أولئك الذين يتبعون هذه الأهواء، فإن جزاءهم أن يتحولوا إلى نساء حين إعادة ولادتهم، وهم بذلك لن يتوقفوا عن الخبث (165). وسيتحولون وفقاً لطبيعة خبثهم إلى حيوان يتناسب مع طباعهم في كل ولادة جديدة.

.Ibid., 41.d - 42.c

(164)

(165) عامل أفلاطون المرأة في أساطير الخلق كما عاملتها الأساطير السابقة. فهي مخلوق يحلب الشر، وغموج للرديلة والفساد. فتارة يقول: إن الذكر خلق من مادة أكثر نقاءً (41.d-42.c)، وتارة يجعل من المرأة رمزاً للعقاب، فيحال الرجل الذي تبع أهواءه إلى امرأة وتارة أخرى يقول عنها إنها خلقت في الأصل من رجل أخنث (90.b-91.b)، راجع أسطورة الماندورة في الفصل الأول من الباب الثاني من هذا الكتاب.

أما عن مادية العالم ومكوناته الطبيعية، فيعتقد أفلاطون أن العالم يتكون من العناصر الأربعة المعروفة في كوسمولوجيا أمبادوقليدس Empédocle وهي: الأرض، والماء، والهواء، والنار. لكن أفلاطون يرى أن الأرض تتخذ شكلاً مكعباً، والماء يتخذ أشكالاً ذات عشرين وجهاً Icosaèdre، الهواء أشكال ذات ثمانية أوجه Octaèdres، والنار ذات شكل مربع الوجوه أو هرمي Tétraèdre. أما التركيبة الخامسة، فهي تتخذ شكلاً ذا اثني عشر وجهاً Dodécaèdre. أما بالنسبة للعدد والكثرة في مجال الوجوه، فيعتقد أفلاطون على نقيض ديمقريطس Démocrite، أن العالم واحد وغير متعدد. لكنه يتكون من العناصر الأربعة الأثفة الذكر، والتي تتفاعل مع بعضها بعضاً بطريقة معينة⁽¹⁶⁶⁾.

المثالية اليونانية بعد أفلاطون

إذا كان الفضل الأول يرجع لأفلاطون في جمع الفكر الفلسفي اليوناني، وتوثيقه في محاورات، الأمر الذي حفظه من الضياع، فإن الفضل يعود أيضاً إلى تلميذه أرسطو في إطلاق العنان لهذا الفكر ليصل إلى ذورته. هذا وترجع أهمية أرسطو في هذا الشأن إلى ما يأتي :-

(1) جمع هذا الفيلسوف الفلسفة التي ظهرت قبله في بوتقة واحدة. وصنفها في بحث فلسفي جدير بالاحترام فكان بذلك بشيراً بالبحث العلمي المنظم، وتصنيف العلوم في تخصصات ينصب كل منها على مجال محدد.

(2) كانت الفلسفة اليونانية قبل سقراط تعتبر المادة مصدراً لكل الأشياء. باحثة عن جوهر المادة من خلال تغيراتها. فكان الجوهر المادي بالنسبة لأولئك الفلاسفة أشبه بالمادة الأساسية التي تكونت منها الأشياء بكل ما فيها من تباين وتغير. هذه المادة كانت بالنسبة لهم الجوهر الوحيد الذي صدر عنه كل ما هو موجود. ثم تطور هذا المفهوم عن المادة ليقال عنها: إنها ممثلة في الوجود بعناصر أولية تتداخل فيما بينها لتنشأ منها في النهاية الأجسام.

هذه الفكرة بعينها هي «المذهب المادي» Materialisme عند كل من ليوسيب Leucippe، وديمقريطس Democrite إلى فكرة المذهب الذري Atomisme، الذي عبر عن كمال المفهوم المادي للفلسفة المادية في ذلك العصر⁽¹⁶⁷⁾. ومن هذا التصور المادي للوجود، برزت فكرة النقيض، التي

.CF. Ch. Werner. Op.Cit., p.192

(167)

كانت ولا زالت لها أبعاد عقلية، ومنطقية لا يستهان بها. وهذا التصور الفلسفى الجديد للوجود، قام على أساس أن الجوهر الحقيقى للوجود ليس هو المادة، وإنما هو مبدأ مخالف لها تماماً. إنه مبدأ يتركز على حيوية، وخصائص متكاملة، ثابتة لا تراها بالعين المجردة. إنها العقل أو الذكاء.

هذا التيار الأخير بدأ بفيثاغورث Pythagore، وانتهى بأفلاطون الذى أصبحت الفلسفة من بعده تنظر للوجود والموجودات المادية على أنها لا تحتوى فى ذاتها على حقيقة. أى أن الواقع الحقيقى لا يظهر للحواس، بل من خلال العقل والفتنة. فكانت هذه الفكرة بعينها هى التى قادت الفلسفة إلى عالم الماهيات القائم فوق عالم المحسوس إذا جاز التعبير. فأصبح بذلك عند أفلاطون عالين عالم العقل أى عالم المثل، عالم الحقائق الأبدية. ثم العالم الحسى المتغير، فاقد الحقيقة إذا ما نظرنا إليه بمعزل عن العالم الأول.

بعد التحليلات الأفلاطونية للوجود. التى نتج عنها - كما ذكرنا آنفاً - عالم المثل وعالم الحس، ظهر تصور آخر له أهميته فى تحديد مسار الفكر الإنسانى، وتصنيفته من الشوائب والخرافات. هذا التصور يقوم على دمج العالمين الأفلاطونيين، عالم المثل أو الماهيات وعالم الحس فى عالم واحد قوامه الماهيات الثابتة المغلفة بالمحسوس، الباعثة فيه الحركة والحياة. فكان هذا التصور الثالث للوجود جوهر الفكر الأرسطى. الذى أحال فكر استاذه أفلاطون من وراء الطبيعة إلى أعماق الطبيعة إذا جاز القول.

درس أرسطو الطبيعة، وغيرها من المجالات العملية والإنسانية دراسة تخصصية كانت فاتحة عصر العلوم التخصصية. ورأى أن الحكمة الفلسفية تقتضى التماس الحقيقة فى الذكاء العقلى، وليس فى المادة، كما رأى أن الذكاء العقلى هو جوهر المادة وليس العكس. وكان هدف أرسطو من وراء ذلك

ال تحليل هو فهم العالم الواقعي من أعماقه . فوصل إلى نتيجة تقول : إن المادة غلاف لا بد من اختراقه من أجل الوصول إلى قلب الوجود⁽¹⁶⁸⁾ .

ومع ذلك ، فقد تراءى للكثيرين من الشراح انتقادات متباينة كان قد وجهها ذلك التلميذ البار لاستاذه الحكيم وفسرها البعض بأنها علامة انفصال عن استاذه ، وبناء فلسفة نقيضة بالرغم من أنه جعل المثالية في إحدى مفاهيمها مركزاً للوجود ، وذلك انطلاقاً من مركزية العقل في تلك المادة التي كان يعتقد أنها خاملة وتعوزها الحياة .

لقد أثمرت فكرة مركزية العقل عند أرسطو وهو ما أطلق عليه فيما بعد المنهج العلمي التجريبي . فقد نقل الماهيات الأفلاطونية الخالدة من عالمها المتعالى - كما جاء في فلسفة أفلاطون المثالى - إلى داخل الأشياء . وكأن أرسطو يريد أن يقول : إن الماهيات ، والحقائق الأبدية ليست مفارقة ، وليست بمنأى عن متناول عقول البشر ، بل إنها ثوابت تستحوذ على كنه المادة باعتبارها تمثل قلبها النابض بالحياة .

من هنا قيل عن أرسطو : إنه انشق عن أستاذه ، فجعل نقطة انطلاق العلم بدءاً من الجزئيات بدلاً من الكلّيات . ولم يفتن الكثيرون إلى أن الهدف الأساسى للعلم عند أرسطو هو الوصول إلى تلك الكلّيات أى النظريات والقوانين العلمية . فقد درس أرسطو فلسفة السابقين ، وحاول تهذيبها ، والتوفيق بين متناقضاتها القائمة على قطعية هؤلاء وأولئك ، وشوفينية المفسرين لهم من الأجيال اللاحقة . فقد قام أرسطو عند دراسته لمشكلات الوجود باستعراض آراء السابقين في كتابه الميتافيزيقا . ووفق بين آراء الطبيعيين

.Ibid., P.193

(168)

الداعية إلى مادية الوجود، وآراء القائلين بأن الوجود يعود إلى العقل وحده . وكانت نتيجته هي أن الوجود معقول مادي منذ الأزل . وأن الموجودات لا يمكن لها أن تخلو من مادة وصورة⁽¹⁶⁹⁾ .

وقد وفق أرسطو أيضاً بين آراء الطبيعيين الجازمة بأن الوجود الواقعي جزئي ، وآراء الإيليين والفيثاغوريين ، وأفلاطون الداعية إلى أن الوجود الواقعي كلي فحسب . فكانت ثمرة تحليلاته في هذا المجال هي أن الوجود الواقعي هو الوجود المشخص . ثم جاءت فكرته لتتويج تحليلات المدارس السابقة ، بالتأكيد على صيرورة الوجود كما قاله هيراقليطس ، لكنه نبه إلى أن التنوع والحركة في الوجود ليست ضرباً من ظروف الفوضى والتخبط ، وليست حركة تسير سهلاً بدون قانون . فمهما فلتت الطبيعة من نوايسها

(169) بشأن نقد أرسطو لمفهوم العلم والنفس عند سابقه ، راجع كتاب الأستاذين الفاضلين : محمد علي أبوريان وحرى عباس عيتو : «دراسات في الفلسفة القديمة والعصور الوسطى» . دار المعارف الجامعية . الإسكندرية 1992م . الفصلين الثاني والثالث .

من المعروف أن فلسفة أفلاطون دأبت على استخدام منهج تعليمي بالغ الأهمية . يعتمد شرح الحقائق المعنية وتلقيها للآخرين عن طريق الأسلوب الأسطوري . لكن أساطير أفلاطون ليست من وحى العبث كما كان شائعاً في الفكر اليوناني القديم - بل كانت منهجاً يستخدمه كوسيلة إيضاح وتبسيط لما كان مستعصياً على كثير من عقول البشر في ذلك العصر . وآية هذا الأسلوب التربوي ما جاء في أسطورة الكهف *Allégorie de la Cavern* التي أراد بها إقناع المتشبهين بالمادة ، بأن هناك عالماً آخر غير منظور هو سر الحقيقة . فالتناس المقيدون بالسلاسل في الكهف ، لم يروا سوى ظلال الأشياء التي كانت تتحرك خلفهم حاجبة ضوء الشمس . فالسلاسل هنا رمز لقيود الحس ، وعبودية عالم المادة . والأشباح المنعكسة أمامهم على جدار الكهف ، رمز للمعرفة الحسية غير الحقيقية . أما تحرير أحدهم من الأغلال والخروج به من ظلام الكهف إلى مملكة الشمس ، فهو رمز لتحرر الإنسان من عبودية المعرفة الحسية وانتقاله إلى مملكة المعرفة العقلية .

راجع : الأسطورة في «الجمهورية» [La République] . VII, 515.b- 518.c

النسبية، فهي لا بد أن تخضع فى النهاية لناموس آخر. ومن هنا فالتغير الظاهر لنا هو تغير النواميس النسبية، أى القوانين فى حالتها الراهنة، أما القانون المطلق فهو سيد الوجود. فالتغيرات تعود له فى النهاية لتستقى منه أوضاعها. ولن تفلت الطبيعة بتغيرها من حال إلى حال من قاعدة تفسيرها، وإن بدا لنا ذلك بسبب تدنى قدرة المشاهدة العقلية فى وضعها الراهن على رصد ذلك. وهكذا بدعم فكرة الصيرورة، والقانون المطلق للوجود، وفق أرسطو - على ما نظن - بين هيراقليطس وبارمينيدس.

من هنا يحق القول: إن أرسطو لم يكن نقيضاً لأستاذه أفلاطون فى الغاية والهدف، بل إنه بقى أفلاطونياً متطوراً. فقد أحدث فى الفلسفة الأفلاطونية تعديلات جذرية عندما أولج الفكر فى الوجود - كما ذكرنا آنفاً - واستبعد الثنائية التى حتمتها الحكمة الأفلاطونية لتسهيل وصول فكرة عالم الحقيقة إلى عقول عصره التى دأبت على تفسير الواقع بخيال الأساطير. هذا وقد رأى أرسطو فى عصره أن الحكمة الفلسفية اقتضت عدم التخلى عن هذا العالم، وعدم اللجوء إلى عالم آخر مفارق قد يحجبها عن الاتصال بحقيقة الواقع. لذا لا بد من فهم العالم من خلال الفكرة. فالمبدأ الحقيقى هو مبدأ الفكر، أى الفكر الحاضر، الفعال فى داخل الأشياء ذاتها. فجاء تعبيره الشهير «الوجود بالقوة» إشارة إلى حضور الوجود فكرة مجردة قبل تجسدها، و«الوجود بالفعل» أى خروج الفكرة كونها فكرة مجردة فى عالم الوجود بالقوة إلى التحقق فى عالم الواقع الفعلى. فكان فى هذا المبدأ حل شاف لمشكلة وحدة النفس والجسد، أى الفكر والوجود.

ذكرنا آنفاً أن أرسطو كان أفلاطونياً مصلاً. فقد واءم بين تحليلات أستاذه للوجود، وتحليلات مخالفه، وبدون أن يجعل نفسه نقيضاً لهذا أو

ذاك . لاحظ أرسطو فى منهج أستاذه التعليمى فى مجال المعرفة حكمة مناسبة لبدء مشوار العلم . وهو منهج كان قد أرسى القواعد العامة التى لا يمكن لتلك الأجيال استيعاب أبعد منها . بسبب احتدام الصراع بين الآراء المتباينة فى مجال نقطة الانطلاق أو الجزم فيما إذا كان للإنسان قدرة على معرفة الحقيقة . وبسبب مدى إمكانية وصول الإنسان إلى هذه الحقيقة ، وأسباب الوصول إليها . هذا الخلاف خلق نوعاً من الشوفينية المدمرة فى مجال المعرفة . وذلك بسبب تثبيت السوفسطائيين بفكرة نكران الحقيقة الثابتة بناءً على مارأوه من صيرورة فى الوجود . وتشبثهم أيضاً بفكرة قصور وسائل المعرفة عند الإنسان عن بلوغ تلك الحقيقة حتى وإن وجدت .

كان ذلك الشك بالنسبة لأفلاطون آفة مدمرة لا بد من مقاومتها والقضاء عليها فى مجال الفكر ، وذلك من أجل مستقبل العقل والعلم والإنسانية . ولو سارت البشرية على ملة هؤلاء الديماغوجيين Démagagues لما وصلت إلى ما وصلت إليه اليوم . لذا وجد أفلاطون ضرورة استئصال الشك المذهبى من منبته . فكانت القاعدة الأولى للتعبير لديه عن هذه النية ، وكأساس للمعرفة ، هى القول بوجود حقائق ثابتة . والتأكيد على أن العقل هو سيد المواقف للوصول إليها . وأن وسائل الحس ومواضيعها إن هى إلا وسائل ثانوية مساعدة . إذأ فالقاعدة الأولى هى وجود حقائق ثابتة أى ماهيات . لكن فصل تلك الماهيات فى عالم مفارق ، بعيداً عن الوجود الحسى كان قد جاء - على ما يبدو - إرضاءً لنزعة التجريد عند تلك الأجيال ، وتصورها لآلهة غيبية مقدسة ، يستقى منها العون عند الحاجة . وهى المهيمنة على الخلق والخليقة . ومن هنا كانت ولازالت الفلسفة الأفلاطونية المثالية نبعاً سلسلياً لاتباع العقائد الدينية ، فى عصره وحتى الآن . وكان من أطيب ثمارها ترسيخ فكرة إمكانية المعرفة ، والتأكيد على فكرة الحقائق الأبدية .

المرحلة الثالثة لتطور الفكر اليوناني ، كانت مرحلة البحث العلمي ، وعصر العلوم التخصصية فكانت نقطة انطلاق العلم . هذا العصر هو عصر الإبداع الأرسطي⁽¹⁷⁰⁾ . الذي جمع أشات الفكر اليوناني ، وقام بتصفيته من الخرافات والأساطير . فكانت بداية البداية تحليل فلسفة أستاذه . وأول قضية أفلاطونية خضعت لتحليلات أرسطو بسبب ما ثار حولها من جدل هي مسألة الحقائق الأبدية أو الماهيات المفارقة أو الكليات ، فقد أكد أرسطو على أهميتها باعتبارها نقطة الانطلاق من قاعدة اليقين . لكنه رأى من الحكمة القول بثبوتها مع حضورها كامنة في الموجودات كمون النار في الحجر الصوان .

وكانت هذه البداية نفسها بداية أفلاطونية . فقد استعرض أفلاطون نفسه فكرة الماهيات في «محاورة بارمنيدس» . وطرح ما يمكن أن يثار حول مفارقتها للموجودات من انتقادات ، وكان ذلك على لسان بارمنيدس ، وسقراط . وقد أطلق على ذلك الجدل ما عرف بأزمة المشاركة التي سبق لنا الحديث عنها . أى كيفية الاتصال بين المثل المفارقة والمحسوسات .

قدم (المعلم الأول) أرسطو عدة اعتراضات⁽¹⁷¹⁾ على فكرة المشاركة مستوحاة في معظمها بشكل مباشر أو غير مباشر من محاورة بارمنيدس التي سبق لنا الإشارة إليها . ويبدو أن أرسطو قد استغل تلك الأزمة التي عاشها الفكر الأفلاطوني في قضية المشاركة أفضل استغلال . ومن هذه الانتقادات نذكر ما يأتي :

(170) هذا على اعتبار أن الفلسفة اليونانية مرت بأربعة عصور : عصر فلاسفة الطبيعة . عصر الاهتمام بالإنسان وأخلاقه (عصر سقراط وأفلاطون) . البحث العلمي المنظم ، (عصر أرسطو) . عصر الدولة العالمية (عصر الإسكندر المقدوني) .

.CF. Aristotle : La Métaphysique. I.A.9

(171)

(1) آمن أرسطو بوجود الماهيات فى الجزئيات المحسوسة . وبالتالى اعتقد أن أفلاطون كان قد وقع فى خطأ فادح عندما تصور هذه الماهيات على أنها توجد فى عالم مفارق يعلو على المحسوس . ويعتقد أرسطو أن فكرة أفلاطون هذه مشتقة من تصور سقراط للكلى الأخلاقى . فقد استفاد منها وطبقها على الطبيعة بكاملها .

(2) ليس للمثل كما يصورها أفلاطون أى تأثير فى المحسوسات . لأن هذه المثل مفارقة . وثابتة ، ومعقولة . ومن ثم فمن المستحيل أن تؤثر فى الجزئى المحسوس ، كأن تحدثه أو تحركه . إذ أن لكل منها عالمه . ومن هنا يخلص أرسطو إلى نتيجة مفادها أن الجزئى المحسوس هو وحده الذى يؤثر فى مثيله دون غيره . وهذا يعنى أن المثل الأفلاطونية التى تتصف بالثبات غير قادرة على تفسير الصيرورة فى عالم الحس . فالثابت لا يتحرك ولا يحرك .

(3) يرى أرسطو أن المثل الأفلاطونية نسخ من الجزئيات أحالها أفلاطون إلى صفة الكمال بأن اشتقها من نسخ جزئية مضافاً إلى كل منها لفظ - فى ذاتها - كأن نأخذ لفظ «إنسان» ، ونقول عنه إنسان فى ذاته ، للحصول على مثال الإنسان .

(4) القول بوجود مثل لكل ماهو موجود فى الواقع الحسى ، يقتضى أن تكون هناك مثل للحقائق الرياضية ، كما ماهيات الرياضية ، والأعراض ، والعلاقات . وبما أن هذه الحقائق الرياضية ماثلة فى الذهن ، ولعلاقة لها بالواقع الحسى ، فمن المستحيل أن تكون لها مثل . وهذا الأمر يؤكد على قصور عالم المثل عن محاكاة كل ما هو موجود فى عالم الواقع . ولذا يرى أرسطو أن المشاركة بين عالم المثل وعالم الحس هى ضرب من الشعر أو المحاكاة . حيث يبقى عالم المثل ، عالماً خيالياً لافائدة منه . فهو مكتظ

بوجودات تقابل الموجودات الحسية ، لكنها تتصل بها ولا تؤثر فيها . إنها موجودات وهمية عاقة ولا فائدة عملية منها .

غروب المثالية اليونانية:

آخر مراحل تطور المثالية الأفلاطونية كان فى العصر اليونانى الرابع . عصر الإسكندر المقدونى ، عصر فقدان اليونان لحريرتهم بعد انهيار مثالهم فى الحرية «دولة المدينة» . فقد شهد العالم اليونانى تحولات جذرية بظهور الإسكندر المقدونى (323 - 356 ق . م Alexandre Le Graudm) . الذى اكتسحت جيوشه أثينا ، وغيرت اليونان من عصر الدويلات اليونانية إلى عصر إمبراطوريرته التى امتدت حتى الشرق الأدنى وآسيا . ومن هنا لم تكن فلسفة هذا العصر سوى فلسفة سياسية وأخلاقية ، كان الهم الأول لها تحقيق ملاذ للإنسان من لفحة شقاء الحياة . ولم يكن ذلك إلا بالالتفات إلى عالم الحس الذى تفاقمت فيه التناقضات فى المفاهيم الفكرية ، من جراء انطواء أعداد مختلفة من الشعوب غير المتجانسة حضارياً ودينياً وعرقياً تحت راية الإسكندر المقدونى .

كانت بعض المدارس الأخلاقية قد نشأت قبل الانهيار الكبير . وكانت نشأتها انطلاقاً من مبادئ سقراط الأخلاقية . فقد كان زعماء هذه المدارس تلامذة لسقراط متأثرين بأخلاقياته ، مما جعل من مدارسهم صدى للأخلاق السقراطية أجيالاً وأجيالاً بعد وفاته .

ومن أشهر هذه المدارس ، المدرسة الكليبية L'école Cynique التى أسسها أنتستين (365 - 444 ق . م) Antisthène . وهى مدرسة أخلاقية ترى أن السعادة تكمن فى الزهد . ثم المدرسة القورينائية L'école Curénaïque التى

أسسها أريستبوس الذي ولد عام 435 ق. م Aristippe فى قورينا (شحات) وهى مدرسة أخلاقية مناقضة للمدرسة السابقة فى مجال الأخلاق . إذ ترى أذ الفضيلة هى السعادة ، وأن السعادة هى اللذة القصوى التى لا يعقبها ألم .

هاتان المدرستان لم يكونا فى الحقيقة مضادتين لمثالية أفلاطون القائمة على فكرة المثل العليا ، ولامضادتين لمثالية أرسطو فى إطارها الفضفاض الذى يحتضن فيها الواقع الماهيات ويجعلها فاعلاً ومحركاً له كما تحرك النفس البدن . لكنهما تحولتا فيما بعد إلى مدرستين أخلاقيتين كبيرتين فى تاريخ الفلسفة . فقد أصبحت المدرسة القورينائية ، المدرسة الأبيقورية L'épicurisme ، كما أصبحت المدرسة الكلية ، المدرسة الرواقية Le Stoïcism .

ولم يتغير فى أمر هاتين المدرستين من الناحية الأخلاقية شيء ، بالرغم من اهتمامهما بالطبيعة والتأثر بها ، وجعلها أساساً لأخلاقهما ، وذلك انطلاقاً من مفهوم الطبيعة السائد قبل سقراط . فقد أصبحت الأبيقورية مدرسة مادية ، يستلهم فيها أبيقور (270-344 ق. م épiqueure) فلسفته الأخلاقية من ديمقراطيس Démocrite ، بينما استلهم زينون القبرصى (322-364 ق. م Zénon) مؤسس الرواقية أفكاره من فلسفة هيراقليطس . ومن ثم فقد نشأت بهاتين المدرستين ، فلسفة طبيعية جديدة هيمنت على كل ما بقى من العالم القديم فى عصر إمبراطورية الإسكندر المقدونى .

(مراجع الباب الثانى حسب ورودها فى البحث)

(المراجع العربية)

- الشهرستانى: الملل والنحل . مطبعة حجازى . الجزء الثانى ، القاهرة 1948 م .
- إميل برهيه: تاريخ الفلسفة . الجزء الأول . ترجمة جورج طرابيشى . دار الطليعة للطباعة والنشر . بيروت 1987 م .
- د . مراد وهبة: المعجم الفلسفى . دار الثقافة الجديدة . القاهرة 1965 م .
- د . أحمد فؤاد الأهوانى: أفلاطون . دار المعارف بمصر .
- أفلاطون: «محاورة فيدون» . ترجمة د . زكى نجيب محمود . مطبعة لجنة التأليف والنشر . القاهرة 1966 م .

(المراجع الأجنبية)

- Encyclopaedia Universalis. Tome IX, France 1985.
- Hésiode : Théogonie- Les Travaux Et Les Jours. Trad. Par Paul Mazon. Éd. "Les Belles Lettres ". Paris. 1967.
- Mauliniere : Orphée Et L'orphisme À L'époque Classique. Éd. "Belles Paris 1955.
- W.K. C. Guthrie : Orphée Et La Religion Grecque. Éd Par Paris. 1956.
- M. P. Nilson's : Early Orphism And Kindred Religion Mouvement. In HARV. Theol. Ren. XXVIII. 1935.
- Les Penseurs Grecs Avant Socrate. Trad. Par Jean Vailquin Éd. Garmier-Flammarion, Paris 1964.
- W.K. C. Guthrie : The Greeks And Their Gods. Methve And Co. Ltd. London. 1968.
- Edvard Zeller : Die Philosophie Der Griechen. Erster Teil. Leipzig. O.R. Reisland 1923.
- Histoire De La Philosophie. Encyl. Pléade. Tome I. Éd. Gallimard 1969.
- Jean Brun : Héraclite. Ou Le Philosophe De L'éternel. Éd Seghers 1969.
- G.W. Hegel : Leçon Sur L'histoire De La Philosophie. Trad P. Garniron. Éd. J. Vrin. Tome I, Paris 1971.
- Platon : Théétète - Parménide. Trad. Émil Chambry . Éd Garnier-Flammarion, Paris 1967.
- Jean Burnet : L'aurore De La Philosophie Grecque. Éd. Française Par, Aug Remond. Éd. Payot, Paris 1970.
- C. Werner ; Laphiosophie Grecque.
- Platon : "Ménon" . Trad. E. Chambry. Éd. Garnier-Flammarion, 1967..
- Platon : "Timée" Trad. E. Chambry. Éd. Garmier-Flammarion, 1967.

الباب الثالث

المثالية الفرنسية والمثالية الإنجليزية

الفكر في القرنين الأولين

(المثالية الفرنسية)

ريني ديكارت RENÉ DESCARTES
(1596 - 1650م)

اهتماماته الميتافيزيقية :

لفهم مثالية ديكارت يحتاج المرء إلى الاستئارة بثلاثة عوامل أساسية يقوم عليها الفكر في عصره . هذه العوامل هي نفسها التي تكونت بناءً عليها فلسفة ديكارت . ففي تلك الحقبة من التاريخ ، وهي مرحلة الانتقال من العصور الوسطى إلى المرحلة الحديثة بما فيها من مفاجآت علمية ومغامرات عقلية ناجحة ، شغلت روح العصر ثلاث قضايا ، هيمنت على الفكر فأقلقتة . ففي الوقت الذي انشغل فيه الناس بواحدة من هذه العضلات ، نجد الفلسفة الديكارتية تستنفر كل قواها الفكرية لتحليل تلك العضلات ، وبدون أن تقوم بنصل بعضها عن بعض ، أو الخلط بينها . والفضل في ذلك يرجع لعقلية ديكارت السابقة لعصره ، وبفضل منهجه العلمي في تحليل الأمور .

هذه القضايا الأساسية هي : قضية العلم ، وقضية الدين ، وقضية الأخلاق . ومن أجل معالجة هذه القضايا في وقت واحد ، ومن أجل التوفيق بينها في زمن تتضارب فيه العقول والأفكار ، كان على ديكارت أن يخلص

نفسه من الجدل العقيم، وغوغائية العصور الوسطى، وأن يجنب نفسه القطعية الدينية المضادة لحرية العقل والمضادة للعلم فى ذلك الوقت، وأن يتحاشى السقوط فى هاوية المذهب الطبيعى Naturalisme الذى شاع فى عصره بسبب صحوة العلوم الطبيعية⁽¹⁾.

كان الهدف الأول للفلسفة الديكارتية، هو عدم الفصل بين قوانين المعرفة الحقيقية المطلوب الكشف عنها. والإيمان إيماناً لا يخالجه الشك بأن الوجود قابل للإدراك. وفى سبيل الوصول إلى هذا الهدف، كان على ديكارت ضرورة البدء بالفكر كأداة أساسية للوصول إلى حقائق الكون. وهنا عقد ديكارت العزم على ربط العقل بالوجود، وذلك ببناء علم وجود عقلى une Ontolog rationelle له من المتانة ما تتحطم عليه كل خرافات العصور الوسطى. وكانت الغاية من هذا العلم هو فهم الواقع انطلاقاً من أسبابه الأولية. فى هذا الإطار، بدأ ديكارت فى معالجة العلم من خلال التلاحم الوطيد بين الوجود والماهية تمهيداً للوقوف على حقيقة نظام الطبيعة. هذا النظام الذى يقوم على الماهية وهى روح قوانين الطبيعة والوجود، أى العالم الحسى كما نشاهده بالحواس.

هنا وجد ديكارت نفسه - بفضل مذهب الشك المنهجى الذى ابتدعه، والذى أسقط به كل المعارف والمعتقدات السابقة للبدء من نقطة الصفر - قد وقف على بداية طريق الحقيقة. هذه البداية هى قضية الكوجيتو أى إثبات وجود النفس، ثم قضية وجود الله ثم قضية العالم الخارجى. وهذه القضايا الثلاث تُشكل الركائز التى قامت عليها المثالية الديكارتية.

(1) C.F. Roger Lefève : La Métaphysique de Dexartes P.U.F. 1966.p.13.

الكوجيتو ومعضلاته: Le Cogito

انطلقت المثالية الديكارتية على خلاف غيرها من المثاليات من مبدأ الفكر، (الكوجيتو) Cogito كحقيقة أولى لإثبات وجود الذات العارفة، ثم انتقلت إلى الحقيقة الثانية، وهي إثبات وجود الله، ثم الحقيقة الثالثة وهي العالم الخارجي. لم يتساءل أحد - على حد علمي - لماذا بدأ ديكارت من الفكر في الوقت الذي تسير فيه الفلسفة المثالية عادة من الكل إلى الجزء. الحقيقة أن ديكارت فيلسوف عقلي أو مثالي واقعي إذا صح التعبير. أقول وافعى لأن ديكارت عالم ساهم في اكتشافات عصره في مجالات الرياضيات والطب والفلك، بجانب ما قدمه في مجال العلوم الإنسانية وعلى رأسها الفلسفة والأخلاق. لكن ديكارت وهو يعيش في مرحلة انتقالية كما أسلفنا القول بين العصور الوسطى، والعصور الحديثة، كان يحمل على عاتقه مسئولية مستقبل العلم والفلسفة، ومسئولية التوفيق بينها وبين الدين الذي كان في زمنه يمثل عائقاً أمام الكشف عن حقائق تخالف ما تعارف عليه الناس في زمانه. وما دأب رجال الدين المسيحي على تقديسه على أنه الحقائق النهائية في مجالات الفلك والعلم، مما جعلهم ينكرون بالعلماء القائلين بحقائق مناقضة لما آمنوا به. وما قضية عالم الفلك كوبرنيكوس Copernic وجاليليو Galilé إلا شواهد تاريخية على التزمت الديني في ذلك الزمن.

وقد نجح ديكارت في اعتقادنا ولو نسبياً في جر رجال الدين المسيحي إلى حضيرة العلم. واستدرجهم إلى أن يألفوا التردد على مرصد الحقائق بالجدل حيناً، وبعرض الحقائق العلمية حيناً آخر. وكان له حوار طويل مع آباء الكنيسة من رجال الدين المثقفين والمعاصرين له من أمثال الأب مرسن، ومع الفلاسفة الذين ألهبوا نار القطيعة بين الفلسفة والعلم جسدي، وجون لوك وغيرهما.

قلنا بدأ ديكارت من نقطة جزئية هي «الفكر». فقد قال في كتابه «مقال في المنهج»، إن هدفه الأساسى هو «نبش الأرض، وإزاحة ما عليها من رمال حتى يمكننى الوصول إلى الصخور أو الخزف الكامن فيها». ويقارن نفسه فى التأمل الثانى من التأملات الميتافيزيقية بأرشميدس مكتشف قانون الطفو قائلاً: «لكى أتمكن من سحب الكرة الأرضية من مكانها، ووضعها فى مكان آخر لايتطلب منى أى شيء سوى نقطة واحدة ثابتة ومضمونة». وقد وجد ديكارت هذه النقطة التى بحث عنها من خلال منهجه الحديد ذى القواعد الأربع، التى تبدأ برفض الخرافات والآراء المسبقة. والانطلاق من البداهة العقلية، حيث يقول فى القاعدة الأولى منها «بالأقبل أى شيء على أنه حق ما لم اتين بالبداهة أنه كذلك». وأول حق وصل إليه ديكارت كان إثبات الذات عن طريق الفكر وهو ما يسمى بالكوجيتو «أنا أفكر، إذأنا موجود

. «Je Pense Donc Je Suis

الكوجيتو يعنى أن الفكر أى الماهية سابقة على الوجود. وهذه الفكرة هى أساس المثالية الديكارتية، التى لا يختلف فيها مع المذاهب المثالية السابقة إلا من حيث الطرح الفنى للقضية. فالفكر بالنسبة لديكارت أول حقيقة جزئية علمنا بها وجودنا، لكن الله هو الحقيقة الكلية الأولى التى فاضت عنها بقية الحقائق بما فيها الفكر والعالم الخارجى. وبالرغم من أن هذا الجانب لا يختلف فيه ديكارت عن المثالية الفرعونية، أو الأفلاطونية أو حتى مثالية باركلى الغارقة فى الذاتية، إلا أن التدقيق فى منهج ديكارت يوحى بازدواجية تطلبها روح العصر. وهى الصراع بين المنطق الأرسطى الذى ينطلق من المقدمات العامة أو البديهيات للوصول إلى الحقائق الجزئية أو النتائج من ناحية، والمنهج الاستقرائى التجريبي الذى اختار الجزئيات الحسية كنقطة انطلاق للوصول إلى

الحقائق الكلية أى القوانين والنظريات من ناحية أخرى . وقد أثر ديكارت فى اعمادنا الربط بين المنهجين ، فانطلق من حقيقة جزئية هى وجود الذات ، ثم توسع فى بقية الحقائق أى الله والعالم الخارجى . وهنا يكون ديكارت قد أرسى روح العصر ، أو نزعتة العلمية التجريبية إذا جاز القول ، ثم التف حول هذا المنهج بطريقة منطقية ليؤكد أن الإيمان بحقيقة كلية أولى وهى وجود الله ، هى شرط لاغنى عنه لضمان أى معرفة يقينية . وهذا يعنى التأكيد من جانب ديكارت على استبعاد الشك المطلق ، واتخاذ الشك المنهجي الذى ينطلق من الحذر للوصول إلى اليقين .

الكوجيتو الديكارتي كانت له إيجابيات وسلبيات كانت ماثراً لجدل طويل . ومن هذا الجدل يمكن تسجيل النقاط التالية :-

نقطة الانطلاق عند ديكارت فى الكوجيتو ، كانت عقلية خالصة . فكانت بذلك سهلة الفهم والاقناع . فقد قال فى التأمل الثانى من التأملات الميتافيزيقية : «أنا أفكر» ومهما شككت فى هذه الحقيقة فالشك فى حد ذاته نوع من التفكير . أى أن المرء مهما شك فهو يفكر . وطالما أن ملكة التفكير مرتبطة بالضرورة بالوجود ، فكل من يفكر فهو موجود . وهذه هى البداية العقلية الأولى التى أوحى بها ديكارت فى القاعدة الأولى من قواعد المنهج .

من هذه الحقيقة الأولى شيد ديكارت الأساس للمعرفة اليقينية ، وللميتافيزيقيا الديكارتية بصفة عامة . فقد أفلح ديكارت فى الفرار من فكرة الشيطان الماكر ، الذى افترض وجوده فى البداية لتضليلنا عن الحقيقة . وقد كان لفكرة الكوجيتو ، أى التأكيد على وجود الفكر كحقيقة أولى تأثير على إيمانويل كانت KANT ، الذى بهرته الفكرة والذى بدأ فيما بعد بكوجيتو غير معلن وعلى طريقته ، وكان ذلك عندما أيقظه ديفيد هيوم - على حد تعبيره -

من سباته العميق من خلال نقد هذا الأخير لفكرة السببية التي يقوم عليها العلم. رأى [كانت] أن يبدأ بداية جديدة، واختار لهذه الجدة الفكر أو العقل كنقطة انطلاق. فقد قال: علينا أن نتأكد من البداية من سلامة الأداة (أى العقل) قبل أن نشرع فى استخدامه. ومع ذلك فالفارق بين البدايتين هى أن الكوجيتو الديكارتى مكرس لإثبات الوجود بالدرجة الأولى، أى أنه كوجيتو انطولوجى، بينما الكوجيتو الكانتى مكرس لإثبات صدق الماهية مما يجعل منه كوجيتو أبستمولوجى. لكن كليهما متفقان فى كونهما يحملان صفة الانعكاس على الذات.

وقد ينتقد الكوجيتو الديكارتى لأنه يسعى إلى إثبات الوجود عن طريق الفكر، أى إثبات الوجود عن طريق الماهية مما يشير فى الذهن فكرة الدليل الوجودى لإثبات وجود الله عند القديس أنسيلم Anselme، الداعى إلى إثبات وجود الله عن طريق الماهية. ويمكن القول فى هذا المجال إن وجود الفكر لا يستلزم بالضرورة وجود الشيء. فمن الكائنات الموجودة ما هو مجرد عن الفكر ومع ذلك فهو موجود.

وقد طرح هذا الانتقال فى الاعتراضات السادسة من بعض اللاهوتيين والفلاسفة المعاصرين. فكان على النحو التالى: «فى البدء، إن حججاً قوية ويقينية على وجودنا لا يمكن لها أن تقوم على ما نفكر فيه. لأنك لكى تكون متيقناً من أنك تفكر، يستوجب عليك مسبقاً معرفة ما طبيعة الفكر، وما طبيعة الوجود. أما وأنت فى جهل فى هذين الشئيين فكيف يتسنى لك معرفة أنك تفكر أو أنك موجود؟ إذا قولك «أنا أفكر» فإنك لاتعرف (فى هذه الحالة) ما تعنبه. وعندما تضيف قائلاً: «إذا أنا موجود»، فإنك لاتدرك أيضاً أنك لاتعرف ما إذا كنت تقول أم أنك تفكر فى شيء ما. وعليه، يستوجب عليك

بالضرورة أن تعرف ما تقول أولاً . وباختصار ، عليك أن تعلم أنك تعرف أنك تعلم ما تقول ، وهكذا إلى ما لانهاية . ومن البديهي أنك لاتستطيع أن تعلم ما إذا كنت موجوداً أو ما إذا كنت تفكر»⁽²⁾ .

ومن الانتقادات السالفة الذكر ظهرت انتقادات أخرى طرحت في الاعتراضات السابعة . وهي ترى أن الكوجيتو لا يأتي بنتيجة جديدة . فعندما يقول ديكارت : «أنا أفكر» إذاً «فأنا موجود» ، فالنتيجة أي الوجود تشير في أذهاننا النتيجة في منطق أرسطو الذي كان ديكارت من بين من انتقدوه على أن نتيجته عادة ما تكون تحصيل حاصل ، لأنها متضمنة في المقدمة الكبرى . فكان الكوجيتو يتكون عند أصحاب هذا الاعتراض ، من الشكل الأول من أشكال المنطق الأرسطي ، حيث يمكن تركيب الكوجيتو على النحو التالي :

Tous ce que pense est	كل ما يفكر	موجود
Je	Pense	أفكر
		أنا

Donc : Je suis

. . (إذا) فأنا موجود

ويعتقد أصحاب الاعتراضات السادسة ، أن الكوجيتو يعني أن الوجود حاضر ضمناً في الضمير La conscience . فعندما يقول ديكارت : «أنا أفكر» ، فهو في الحقيقة يقول : «أنا فكرت» . ومن البديهي أن هذا التفكير كان منصباً على شيء ما ، وهو الوجود . وهذا يعني أن عملية التفكير لاحقة لعملية الوجود في ضمير المتكلم . وأن هناك برهة من الزمن تفصل بينهما ، مما يعني أن الوجود لم يأت بالحدس - كما يدعى ديكارت - وإنما كان ماثلاً في الذهن من قبل كمقدمة كبرى .

Descartes: œuvres Philosophiques. éd. Classique Garnier II. P. 850. (2)

أما ديكارت فهو يجمل رده في إجابته على الاعتراضات الثانية . حيث ينفي أن تكون نتيجة الكوجيتو نوعاً من أنواع القياس Syllogisme . ويقول : « المعرفة بالمبادئ الأولى ، أو بالبديهيات لم تكن متعارفاً عليها بين المناطقة كعلم . فعندما ندرك أننا أشياء تفكر ، فإن هذا الإدراك يعتبر معنى أولياً لا يكون مشتقاً من قياس . فعندما يقول المرء : « أنا أفكر إذأ فأنا كائن أو أنا موجود » ، فإن المرء لا يستتج بالضرورة وجوداً من فكرة كما هو الحال في القياس . ولكنه يستنتج كشيء معروف من ذاته . فهو يراه بمراجعة بسيطة للعقل ، (تماماً) كما لو أنه استنبطه بالقياس . وكما لو أنه عرف من قبل المقدمة الكبرى التالية : « كل ما يفكر هو كائن أو موجود . لكنه في الحقيقة على النقيض من ذلك ، فقد علم هذه المقدمة مما شعر به في ذاته ، ومما جعله غير قادر على أنه يفكر لو كان موجوداً . وهذه خاصية من خواص العقل Esprit ، تجعله يشكل اقتراحات عامة لمعرفة أشياء خاصة»⁽³⁾ .

رغم كل الاعتراضات التي حاول ديكارت الرد عليها ، تبقى فلسفته منالية لسبب رئيسي لا يمكن تجاهله ، وهو أنه جعل الفكر سابقاً على الوجود ، أي الماهية سابقة على الوجود ومصدرأ له . هذه النزعة المثالية لم تكن في الكوجيتو فقط ، بل إنها كانت واضحة في تحديد هذا الفيلسوف لطبيعة حقائق الأشياء . فلننظر كيف تعامل مع المادة في التأمل الأول . فقطعة الشمع على سبيل المثال عند اقترابها من النار - كما يقول - تفقد شكلها ، ورائحتها ، وصلابتها . ولم يبق منها سوى جوهرها وهو الامتداد . غير أن هذه الصفة الجوهرية في المادة (أي الامتداد) هي صفة ثابتة لا يعثرها التغير مهما طرأ على

.Ibid., II. pp.564-565

(3)

المادة من تغيرات . ويقابل ديكرت بين جوهر المادة فى الثبات ، وبين جوهر الروح وهو الفكر على غرار أنكساجوراس⁽⁴⁾ .

ويقول ديكرت فى هذا الشأن فى رسالة لأرنو Armauld بتاريخ 16/7/1648 ، إن الكوجيتو لا يمكن تصنيفه من بين الكليات . إنه ذو طبيعة خاصة يستقبل كل أعراضه تماماً كما يحصل الامتداد الذى له طبيعة خاصة تستقبل كل الأشكال⁽⁵⁾ . ومن الجدير بالذكر أن المقارنة بين الفكر والامتداد فى إطار تعارضهما مع الكليات Universaux فى هذا المقام لها معنى خاص . إذ أن لكل منهما من المعطيات وجه شبه بالآخر . وعلى رأس هذه المعطيات المشتركة ، برهان الحدسية القابل لأن يكون وحدة للكثرة . ولاشك أن العلاقة بين الماهيتين فيما يتعلق بأعراضهما لم يقدمها ديكرت إلا من وجهة نظر توازنية سلبية .

فمثال الشمع الذى طرحه ديكرت فى التأمل الثانى⁽⁶⁾ ، يعطى انطباعاً بأن للفكر إمكانيات هائلة وغير محدودة لاتخاذ أحوال لاحصر لها . ومع ذلك فهو أولاً وقبل كل شيء مستتر . أما على المستوى المنطقى والتراجع التحليلى ، فإنه يقوم مقام العناصر الديناميكية La genèse Dynamique . فالحركة فى مثال الشمع ، تشير إلى هذه المادة كجوهر ممتد يسمح لنا بالتعالى عن عرض خاص كالشك فى عبارة «أنا أفكر» الذى تشترطه . وهذه الحالة (أى مثال الشمع) ينسحب على كافة أعراض المادة . فكما نستلهم فى قطعة الشمع عدداً من الأشكال الممكنة واللامتناهية ، فإننا نجد فى «أنا أفكر» كل الملكات

(4) .Ibid., II.

(5) .Ibid., III. p.548

(6) راجع التأملات الميتافيزيقية ، ترجمة د . عثمان أمين . دار الكتاب المصرى 1956 ص 69.

القابلة للتعبير عن نفسها فى كثرة لا محدودة من التمثلات Représantation ويقول لاشيز La Chièz-Rey : «إن العقل L'esprit بالنسبة لديكارت ، تماماً كالنفس ، عند أفلاطون . فهى فى «محاورة تيتيت» Théatète تبرز كقوة ونور . غير أن ما يعاب على ديكارت فى هذا المضمار هو عدم مواصلته استنباطاته فى الاتجاه الأفلاطونى ، للوصول إلى القضية الشهيرة التى تهيمن على كل حياة العقل»⁽⁷⁾ .

المعضلة الثالثة التى واجهت مثالية ديكارت ، هى معضلة أبستمولوجية نتجت عن الترتيب فى إثبات وجود الذات والله والعالم الخارجى . هذه المعضلة هى وقوع ديكارت فى مغالطة لغوية نجم عنها التشكيك فى قوة استدلالاته أولاً على وجود ذاته «الفكر» أو الكوجيتو . وثانياً على صدق أدلته على وجود الله . وثالثاً على مدى فعالية العلم الذى أقامه من خلال وجود العالم الخارجى .

ونقطة الضعف فى هذه الأدلة جميعها ، ركزها أصحاب الاعتراضات الثانية فيما يسمى بالدور المنطقى Le Cercle Viceux⁽⁸⁾ . فقد وقع ديكارت فى الدور المنطقى - كما يظن معترضوه - عندما أعلن فى البدء قائلاً : إن كل ما نتصوره بوضوح وتميز هو حق . ثم ذهب لإثبات وجود الله انطلاقاً من هذه القاعدة . فقال : إن الله موجود ، ووجوده حق لأن فكرته لدينا واضحة ومتميزة . وعندما ظن ديكارت أنه أثبت وجود الله بقاعدة الوضوح والتميز ،

(7) Pierre Lachèze-Rey: L'idéalisme Kantien. J. Vrin 1972. p. 15.

(8) الدور يعنى إثبات قضية بالاعتماد على قضية ثانية غير مؤكدة ، ثم العودة لإثبات القضية الثانية بالاعتماد على صدق القضية الأولى . مثاله قولنا : أن فلاناً رأى رسول الله عليه السلام فى المنام . وإذا اعترض علينا أحد بحجة أن فلاناً كاذب . قلنا : وهل يكذب من رأى رسول الله فى المنام؟

أصدر حكماً مطلقاً لضمان صدق المعرفة بصفة عامة مفاده، أن وجود الله ومعرفته هما أساس اليقين لكل علم ومعرفة. وبذلك وقع ديكارت في الدور.

وقد لخص أصحاب الاعتراضات الثانية هذا الدور في قولهم: «بما أنك لم تكن بعد متيقناً من وجود الله، وبما أنك تقول إنك لن تكون متيقناً من معرفة أى شيء معرفة واضحة ومتميزة، مالم تكن قد عرفت بيقين ووضوح أن الله موجود، وهو أمر لم تبرهن عليه بعد. بالرغم من كل ذلك فقد اختتمت حديثك بأنك قد عرفت بوضوح ما تكون عليه (أى أنك موجود)»⁽⁹⁾.

ويرد ديكارت على هذا الاعتراض بالفصل بين الوضوح والتميز في العلم، والوضوح والتميز في المبادئ الأولى أو البديهيات، موضحاً أن الكوجيتو الذى أثبتته في البداية يتضمن نوعاً من الاستنباط انطلاقاً من بدايته الخاصة. وبعبارة أخرى، فإن «أنا أفكر إذا فأنا موجود» هي نوع من الحدس أو الاستنباط، وهذا هو نص إجابة ديكارت: «عندما قلت إننا لانستطيع معرفة أى شيء بيقين إذا لم نعرف أولاً أن الله موجود، فقد قلت بوضوح إننى لم أكن أتحدث إلا عن العلم الخاص بهذه الخواتم التى يمكن أن تعيدها فى أذهاننا دكرها (حتى) لو لم نفكر فى الأسباب التى كنا قد استخلصناها منها. وذلك لأن معرفة المبادئ الأولى، أو البديهيات لم يكن من عادة المناطق تسميتها بالعلم»⁽¹⁰⁾.

.Dercartes : œuvres Philosophiques. II. p.545

(9)

.Ibid., II. pp. 563-564

(10)

الفصل الثاني

(المثالية الإنجليزية الحديثة)

باركلى BARKELEY

(1753 - 1685 م)

العقل والفكرة والواقع :

مصدر الأفكار :

ماهى الفكرة idée ؟ . منذ زمن أفلاطون والفلاسفة يطرحون هذا السؤال كمقدمة لبسط أفكارهم فى مجال المعرفة . وفى كل مرة يجيب فيها أحدهم عن السؤال يجد نفسه قد تورط فى دوامة الوجود التى لا خلاص منها إلا بالتفريق بين شيئين : أولهما الحقيقة كما هى موجودة فى الواقع . وثانيهما العقل كقوة مدركة وعارفة لهذه الحقيقة .

وقد تباينت الإجابات عن السؤال السالف الذكر ، حتى أنها شكلت ملحمة فكرية ، بل لوحة فنية رائعة مرسومة عليها نماذج من عقلية البشر . وكيفية تفكيرهم ، ووسائل إقناعهم لبعضهم بعضاً بسلاح حاد ، وفتاك ، وماض إنه الفكر . وباركلى من أكبر المحاربين فى هذه المعركة . وكما أن الحرب خدعة - كما يقولون - فلاغرابة أن نجد هذا الفارس قد لعبها . ومع ذلك

فتنتيجة هذه الملحمة غير قابلة للإدراك حتى الآن . ويبدو أنها مرسومة على نهاية الطريق الذى لانهاية له .

ولكى نصل إلى مايريد باركلى لابدلنا من أن نعرف بشيء مختصر ما قاله الأولون فى هذا الصدد . إذ أن باركلى يرد على بعض سابقيه بالحسنى نارة، ويكل ما لديه من شراسة تارة أخرى . ولعل من هؤلاء الأخيرين نميز أبرز خصومه، وهو مواطنه الفيلسوف الإنجليزي الحسى جون لوك . John Locke .

بداية الطريق - كما قلنا - بداية وجودية إذا صح التعبير . ولا نتردد فى القول : إن التفكير الدينى عمودها الفقرى، ومثيرها كلما خمدت نارها وأبيضت جمراتها والتحفت ذاتها بلحاف أبيض ينذر بنومها أو نهايتها . هذه الملحمة هى مسيرة الفكر البشرى بكل أبعادها وتناقضاتها . ومع ذلك نرى من حين إلى آخر من يرفع راية سوداء⁽¹¹⁾ بين الجميع .

أفلاطون وباركلى:

البداية المعلومة لهذه الملحمة كان أفلاطون . عندما تحدث عن عالم المثل ، عالم الحقيقة ، العالم الذى توجد فيه الصور Formes أو النسخ الأصلية للموجودات . إنه عالم مفارق لا يمكن التعرف عليه عن قرب إلا بالارتقاء فوق عالم الحس . وكان عالم المثل هذا ، هو عالم الطهارة بينما عالم الحس هو عالم الدنس . من هذا المعنى ورد سيل من التعريفات للحقيقة . أكثرها حقيقة وأبعدها مدى هو القول بأن الله هو الحقيقة الأولى ، التى تفيض منها كل

(11) الراية السوداء شعار حزب الفوضويين المعاصرين Anarchistes .

الحقائق . هذا التعريف لا يختلف بين ما جاء عند أفلاطون مفجر القضية وباركلي منظرها .

يقول أفلاطون : إن الحقيقة هي العقل وليست المادة . أى أن الأشياء الحسية صور مشوهة لما يقابلها من أصول فى عالم المثل . وكلما ترفع الإنسان بالتأمل العقلى أو الروحى فوق العالم الحسى كلما اقترب من عالم المثل ، وأدرك عنها الكثير . هذه التأملات بقيت عند الكثيرين من البسطاء منذ ذلك الوقت وحتى عصرنا هذا مثار سخرية وتهكم ، حتى اقنعوا من على شاكلتهم بأن مثالية أفلاطون لاعلاقة لها بالواقع . بل إنها ضرب من ضروب الخيال غير الممكن واقعيًا . وقد نسى هؤلاء الأقوام أن حكمة أفلاطون اقتضت أن يعلم الآخرين بمنهج الأسطورة ، وهو منهج ألفه بنو قومه عصرئذ . وأن يوعز من خلاله لأبناء المستقبل . بأن الخيال والمخيلة هما حافظا الوجود ، وفضاء المستقبل . وأن الإنسان لا يستطيع أن يدرك الحقيقة إلا بتخليص عقله من هيمنة الحواس وتقاليد المألوف والتحليق فى عالم العقل . إذ أن الوجود المادى مظهر أو غلاف لا يمكن الوصول إلى الثمار التى يغطيها إلا بكسره ، والنفاذ إلى لبه .

وقد وجد العقل الحديث منذ بداية النهضة العلمية فى بداية القرن السابع عشر وقد حطم جزءاً من هذا الغلاف ، لينفذ إلى جوانبته ، وليكتشف كنوزاً من المثل الأفلاطونية . إنها الحقائق العلمية أى القوانين التى لاتراها الحواس ، ولا يدركها إلا العقل . هنا وجد العقل نفسه فى حضيرته أمام أهله وذويه . فأقسم ألا يتعامل مع الظاهر حتى يدرك المكنون . فكان له بعض ما أراد .

أراد أفلاطون بحقيقة أخرى ، وهى أن الوجود يتكون من حقيقة ومظهر الحقيقة هى العقل ، والمظهر هو ما يغلف العقل من جسم . كما أن للعقل مطالبه وللجسد رغباته وحاجاته . وكلما توفرت للعقل مطالبه ، وقلت رغبات

الجسد كلما ترقى الإنسان في سلم المعرفة والحضارة . ومما سلف ذكره، نرى أن الوجود الحقيقي عند أفلاطون عقل محض، إنه عالم المثل، إنه الله، والله رمز لكمال المعرفة . ومنذ ذلك العصر انقسم الفلاسفة إلى تيارين رئيسيين متناقضين . أحدهما يتبع أفلاطون القائل بشكل أو بآخر بأن العقل أو النفس هو الأساس الأول للوجود . وثانيهما يتبع ديمقريطس أبا الفلسفة المادية . ويرى أن المادة هي أساس الوجود، وأن العقل أو الفكر أو الروح أو النفس ما هي إلا انعكاس للمادة وصدى لها .

ومع ذلك، فالمتتبع لتطور تاريخ الفكر الإنساني، من خلال المذاهب الفلسفية المتنوعة، يجد اختلافاً نشأ عن تحديد كيفية نشاط الفكر، ومفهوم الفكرة، وعلاقتها بالأشياء التي نراها في الواقع . هذا الخلاف قدم لنا مبررات وحججاً عقلية لدى كل من التيارين الرئيسيين المذكورين آنفاً (مذهب أفلاطون ومذهب ديمقريطس)، لدعم أحد التيارين وتوضيح ظاهرة الفكرة . ولما كانت المادة سهلة التناول في عصورنا المتأخرة، الأمر الذي كشف عن جوانب هامة من مكوناتها، وعن كثير مما كان خفياً من أمرها، فقد ظل الفكر (أو النفس) مجهولاً إلى حد بعيد . مما جعل أجيج تلك المعركة الفلسفية، يزيد ضراوة ويقرب - كما يرى البعض - من نهايتها .

انطلق باركلي في نظرية المعرفة من نفس المنطلق الذي بدأ به ديكارت في قضية المنهج . ونعني بذلك تجنب الآراء والأفكار المسبقة . لكن باركلي حصر هذه الأفكار أو الآراء المسبقة في قضيتين سنأتى على ذكرهما فيما بعد بالتفصيل، أولهما سوء استعمال اللغة، وما ينجم عنه من معارف باطلة، لاعلاقة لها بالواقع . وثانيهما الأفكار المجردة التي أضاعت العصور الوسطى قرونها في جدالها وإثبات وجودها في الواقع . ومن المعروف أن باركلي من دعاة الاسمية Nominalisme في هذا الشأن .

والمعركة الأخيرة - على ما يبدو - انصببت على تحديد طبيعة «الواقع» Le réel «والعقل» La Raison والعلاقة بينهما. وقد ظهر في هذه المرحلة نهجان من التفكير، يسيران بشكل متواز. أحدهما يهتم بالإدراك الخارجى، والآخر ينشغل بطبيعة الأفكار العامة أى الكليات Univereaux أو التصورات. وكانت هذه المرحلة الأخيرة هى ملحمة العصور الوسطى بشأن الكليات والأفكار المجردة. هنا وبعيداً عن وجهة نظر مذهبية، يبدو أن كلمة «فكرة» تحتل ثلاثة معانٍ ممكنة :

(1) الإدراك الواعى للمواضيع الحاضرة أمام العيان. وهذا ما نسميه بالإدراك Perception.

(2) جلب المواضيع ذاتها الغائبة عن العيان، وذلك عن طريق الذاكرة والخيال.

(3) التفكير المجرد فى الأشياء وعلاقتها ببعضها بعضاً. وتلك هى الأفكار العامة أو المجردة idées générales. وهذا المعنى الأخير ما رفضه باركلى، وخلق منها مذهب الإسمية Nominalisme التى وظفها لخدمة اللامادية Immatérialisme كما سنرى فيما بعد.

ديكارت وباركلى:

يبدو أن من العسير فهم قضية الأفكار بوضوح عند باركلى إلا بمقارنته بديكارت ولوك. فديكارت جعل من الأفكار عالماً من الحقائق. لم يكن عالم الشيء المعروف، ولا عالم المثل. فالفكرة بالنسبة لديكارت هى صورة يصنعها revêt العقل. لكن هذه الصورة تعتبر فى نفس الوقت شيئاً له سبب آخر فى وجوده، ومستقل عنه. يقول ديكارت فى الدليلين الأول والثانى على إثبات

وجود الله اللذين عرضهما في التأمل الثالث من التأملات الميتافيزيقية : «أفهم من كلمة فكر Pensée كل ما هو فينا . وما نحن عارفون به» . وأفهم من كلمة (أفكار) هذه الصورة التي تمثل جميع أفكارنا عن طريق الإدراك المباشر الذي نحصل به على معرفتنا لهذه الأفكار نفسها .

وهذا يعني أن «الفكرة» هي نفسها الفكر متخذاً صورة، أو قائماً في شكل صورة . ومع ذلك، فهذه الفكرة ترتبط في آن واحد بالفكر الذي تشكلت بصورته، وبالموضوع الذي تمثله . ومن هنا يمكن القول : إن الفكرة تتضمن وجوداً وسيطاً ذا طبيعة مزدوجة Amphibie . ولكي يميز ديكارت بعناية بين الفكرة idée ، والصورة Image ، تعامل مع الفكرة على أنها نسخة لنموذج . أو على أنها وسيط بين فعل التفكير وموضوعه . مما يؤكد على أن الفكرة تشارك في هذا وذاك . فهي ليست الموضوع كما يقول الحسيون، وليست الفكر كما يقول باركلي . ولكنها الوسيط بين الاثنين .

ومع ذلك يمكن فهم الفكرة عند ديكارت كوجه من وجوه وجود العقل أو الحقيقة متميزة، وتدين بصورتها إلى شيء آخر . لكن الفكرة في النهاية عند ديكارت، تعتمد اعتماداً كلياً على وجود فكرة الله فينا، وهذا ما جعل ديكارت يقول : إن يقين المعرفة يعتمد على الإيمان بوجود الله . كما جعل المعرفة اليقينية هي المعرفة الفطرية، التي يولد الإنسان بها ولا يكتسبها من الخبرة الحسية . هذه المقولة - التي يعتمد فيها يقين المعرفة على الإيمان بوجود الله - هي ذاتها التي نجدها عند باركلي . الذي جعل من الله علة العلل . وقد تناول مضامينها وأنواعها، وأقربها إلى الصدق في التأمل الثالث من كتابه التأملات الميتافيزيقية . حيث تساءل في البدء، هل أفكارنا صادقة؟ وهل لأفكارنا موضوعات في الخارج؟ . وقد أجاب عن هذه الأسئلة على النحو الآتي :-

أولاً: لابد أن أمعن النظر في أفكارى من حيث هي كذلك . وأن أتحمق
أيها واضح وأيها غامض . فالفكرة التى تظهر لى واضحة ، لابد أنها صادقة .
ومن ثم لابد أن يكون لها موضوع فى الواقع . «إن الأشياء التى أتصوره
تصوراً واضحاً جداً ومميزاً جداً هى صحيحة كلها» .

وقد أوضح لنا ديكارت الفرق بين الوضوح والتمييز من ناحية ، والتمييز
والالتباس من ناحية أخرى فى القاعدة الأولى من قواعد المنهج الديكارتي
عندما بين أن المعرفة الواضحة المتميزة نصل إليها عن طريق البداهة العقلية لا
البداهة الحسية . وقد أوضح أن الفكرة الواضحة Clare ، هى تلك الأثر الذى
يحدثه إدراكها بطريقة مباشرة عندما تكون ماثلة فى الذهن مباشرة . فالفكرة
الواضحة هى الفكرة الحاضرة المتجلية لذهن متبهِ . وتكون الفكرة غامضة
Obscure ، عندما لا يبقى منها إلا تذكرها . أما عن التميز Pistinction الذى هو
عكس الالتباس Confusion ، فهو اشتمال الفكرة لكل عناصرها التى تعنيها ،
ونخلو فى نفس الوقت من أى عنصر لا يخصها⁽¹²⁾ . ويقول ديكارت إن الفكرة
التي تبدولى غامضة لابد أن يكون منبعها انفعالاً من انفعالات النفس الذاتية .
وهذا الأمر يؤكد لنا أن الوجود الخارجى عند ديكارت والعقلين بصفة عامة ،
لا يمكن معرفته إلا عن طريق الأفكار .

ثانياً: ولكى يميز ديكارت بين الأفكار الصادقة ، وتلك الكاذبة ، قام
بتصنيفها إلى ثلاث طوائف :-

(1) الطائفة الأولى ، هى الأفكار الحادثة Les idées adventices الغريبة عن
الذات ، وكأنها آتية من الخارج . مثل فكرتنا عن اللون ، والصوت ،
والحرارة ، والرائحة والطعم . فهذا النوع من الأفكار يكون عادة غامضاً .

(12) راجع عثمان أمين : ديكارت . ص 95 وما بعدها .

2) الطائفة الثانية، هي الأفكار المصطنعة *Les idées factice*. وهي مركبة من الأفكار السابقة (أى الحادثة)، التي تصل إلينا عن طريق الحواس. من أمثلة هذه الأفكار التي يمكن لنا تركيبها من الأفكار العارضة: صورة حيوان نصفه فرس، والنصف الآخر إنسان. أو صورة فرس ذى جناحين. وغيرها من الأفكار التي يمكن تكوينها على نفس المنوال، ويقول ديكارت عن هذه الطائفة من الأفكار: إنها غامضة، وليس لها وجود فى الخارج.

3) الطائفة الثالثة، هي الأفكار الفطرية⁽¹³⁾ *Les idées innées*. وهى «أحوال ذهنية موجودة فى النفس قبل أى تجربة، ووجودها يكون (بالقوة)، فإذا عرضت مناسبة من مناسبات التجربة خرجت إلى الفعل فى الوعى والوجدان. ومعنى كونها مفطورة أنها غريزية فى النفس وليست مستفادة من الحواس، ومرجعها إلى مافينا من قوة على الفكر. وتمتاز الأفكار

(13) يميز البعض عادة بين الفطرة والغريزة. *innée et instinct* فالشيء الفطرى هو ما فطر عليه الإنسان مند ولادته، ولم يتعلمه عن طريق الخبرة *expérience*، سواء كان ذلك فعلاً أم إدراكاً. وهذا ما عناه ديكارت فى «التأمل الثالث» عندما قال: «الأفكار الفطرية الغريزية»، فقد جمع بين الإثنين. وبالتالي يكون ديكارت جمع بين المعنيين المتقاربين للغريزة والفطرة. فالفكرة الفطرية عند ديكارت تشمل فى نفس الوقت ما ندعوه بالأفعال الخاصة بالخبرة الداخلية للضمير. وما نسميه بالقوانين أو الصور القبلية *A Priori* للمعرفة. هذا التعريف يعنى أن فعل الغريزة وفعل الفطرة شيء واحد. ومن ثم لاتعد الأفكار الفطرية أفكاراً محضة فى الذهن فقط، بل ما يتجم عنها من أفعال خارجية أو ردود فعل خارجية مما يطلقه البعض على معنى الغريزة. ولهذا، فإذا صح قول ديكارت، إن الغريزة والفطرة شيء واحد، فإن حجج الحسين وعلى رأسهم لوك فى إنكار الأفكار الفطرية تكون واهية. فمن منا يجرد على نكران معرفة الطفل الفطرية للرضاعة منذ الوهلة الأولى التى يتحسس فيها حلما أمه ويسرى ذلك على كل ما ولد الكائن الحى مفطوراً عليه، مثل: حب البقاء، والجنس، والتملك وغيرها من أفعال الغريزة.

الفطرية بوضوحها، وبساطتها، وشمولها، كفكرة الله والنفس والامتداد والزمان وغير ذلك⁽¹⁴⁾. هذا ومن خصائص الأفكار الفطرية ما يأتي :-

* أنها الصور الأولية للمعرفة .

* تولد مع الإنسان وليست مستفادة من التجربة، ولا مركبة بالإرادة، والقول إنها فطرية لايعنى أن العقل هو الذى أنشأها . لكنها أشبه بالوراثية فيه ، أى أنها كامنة فينا بالقوة، فهى فى عقل الطفل كما هى فى عقل الراشد .

* هذه الأفكار تمثل طبائع بسيطة، وحقائق موضوعية .

* من أمثلة الأفكار الفطرية : فكرة الله فينا، وفكرة النفس والامتداد، والحركة، والعدد، والزمان .

الفكرة عند جون لوك :

أما جون لوك Lock وبالرغم من تناقضه مع ديكارت الصارخ فى مجال المعرفة، فهو - على ما يبدو - ينطلق من وجهة نظر ديكارتيه بحتة . أى أن «الفكرة» عنده هى الموضوع المباشر للإدراك أو الفكر⁽¹⁵⁾ . وأن العقل لايعرف الأشياء مباشرة، وإنما يعرفها فقط بوساطة الأفكار التى يملكها منها . لكن لوك يصل إلى نتيجة مفادها، أن للأفكار وجوداً متشابهاً Crepusculaires بين وجود الأشياء التى تمثلها وبين الفكر الذى يتصورها . وهى تكون فى النهاية بالنسبة له تارة تمثيلاً للعالم الخارجى، وتارة أخرى تمثيلاً لكليات ذات محتوى منطقي .

(14) راجع : التأملات الميتافيزيقية ، التأمل الثالث . ترجمة د. عثمان أمين . مكتبة القاهرة

الحديثة 1956م . صفحة . 99 ثم راجع : يوسف كرم : الفلسفة الحديثة ، صفحة 77 .

(15) راجع جون لوك : محاولة فى فهم العقل البشرى . الكتاب الرابع ، الفصل الرابع ، فقرة 3-

من هنا يمكن القول : إن لوك يتبنى الدفاع عن النظرية التشخيصية Representationiste التي تعتبر الشيء تشخيصاً للفكرة . وهي نظرية هشة في النهاية ، لأنها تقع بين مهلكتين . فمن ناحية وفقاً لهذه النظرية لو طابقنا بين الفكرة والموضوع ، فإننا لن نستطيع معرفة ما إذا كان لدينا عن الموضوع إدراكات خاطئة أم صحيحة . فبين القمر الواقعي ، والقمر الذي نراه مستديراً بأعيننا هناك نوع من الثنائية . فإما أن نقول عن صورة القمر هذه إنها مظهر ، وبالتالي نرفض الفكرة التي لدينا عنها في العقل وكما يجب أن تكون ، وإما أن نقول عنها حقيقة . هذا وقد اعترف لوك في إجابته على الاعتراضات الثانية بشيء من الضعف في نظريته الراضة لوجود الأفكار بمعزل عن الأشياء .

ولكن ماهو موقف جون لوك على وجه الدقة من قضية المعرفة والأفكار؟ يعرض لوك وجهة نظره في المعرفة في كتابه : محاولة في فهم العقل البشري (في الفصلين الأول والثاني من الباب الثاني) . وهو ما نحاول إيجازه فيما يأتي :-

يقول جون لوك عن مصدر المعرفة : إن كل إنسان لديه بالطبع حصيلة من الأفكار ، يمكن التعبير عنها بكلمات مثل البياض ، المدة ، الحلاوة ، الفكر ، الحركة ، الإنسان ، الفيل ، وغيرها من الكلمات الموجودة في اللغة . ويرى لوك أن هذه المشاهدة هي أول ما يمكن لنا أن نتفحصه ، وتتناوله بالتحليل . وعلينا أن نبدأ بالسؤال التالي : كيف أمكن للإنسان الحصول على كل هذه الأفكار؟ وبأى وسيلة وصلت إلى العقل؟ ويضيف قائلاً : علينا أن نفترض في البداية أن النفس أشبه باللوح المصقول ، الخالي من أي نقوش ، أو أفكار أياً كان نوعها ، فكيف يمكن لها أن تستقبل هذه الأفكار؟ وبأى وسيلة أمكنها الحصول على هذا الكنز الهائل من الأفكار التي تشكل خيال الإنسان ، وتؤثر فيه تأثيراً بدون

حدود. وتنهال عليه بدون انقطاع. ومن أين جاءت له كل هذه المواد التي تشكل جميع ما لديه من براهين عقلية لكل معارفه؟

بجيب جون لوك على كل ذلك بكلمة واحدة «من الخبرة» إنها أساس لكل معارفنا. ومنها يشتق العقل أصول معارفه، سواء عن طريق ملاحظاته الحسية للأشياء الخارجية كالألوان، والصلابة، والحرارة والبرودة، والحلاوة والمرارة وغيرها مما تقع عليه حواسنا وتتأثر به. أو عن طريق العمليات الداخلية للنفس التي هي نوع من التأمل الذاتي، أو الاستبطان الذي يزود العقل بجميع أشكال الأفكار.

هذا يعنى باختصار أن مصدر الأفكار أيا كان نوعها عند الإنسان. إما عن طريق الحواس التي تزودنا بمعارف عن الأشياء الخارجية، وإما عن طريق التأملات الداخلية للنفس، التي هي عبارة عن تحليلات للمعارف الآتية من الخارج عن طريق الحواس. هذه التأملات الداخلية، ينشأ عنها نوع آخر من الأفكار هو ما يسمى بالتصورات، كالشك، والإيمان، والبرهنة، والمعرفة، والإدراك وغيرها مما ينتج عن الأفكار المختلفة للنفس. ولذا يرى لوك أنه من المستحيل أن نجد مصدراً آخر للمعرفة غير المصدرين السالفي الذكر. بل إن تلك هي المبادئ الوحيدة التي تتكون بناءً عليها المعرفة البشرية.

ويهاجم جون لوك ما يسميه الفلاسفة العقليون بالمبادئ الفطرية، أو الأفكار الفطرية *Les idées innées* التي تولد مع النفس قائلًا: «هناك من الناس من يفترض ما يسمونه بحقيقة غير قابلة للجدل. وهي وجود مبادئ فطرية معينة، أو معان أولية يسمونها معانى مشتركة بين الناس ومطبوعة أو محفورة - على حد قولهم - فى النفس منذ نشأتها. ومصاحبة لها فى وجودها فى العالم. ولا بدلى من أن أدعو القراء إلى ضرورة التخلص من هذا الفرض

الخطأ»⁽¹⁶⁾. وعلى المرء أن يعرف، أنه في إمكانه أن يقتنى ما شاء له من المعارف بمجرد استخدامه البسيط للملكاته الطبيعية. وبدون اللجوء إلى أى انطباع فطري. كما أنه قادر بالفعل على الوصول إلى يقين كامل لأشياء معينة، دون الحاجة إلى أى من هذه المعانى الطبيعية أو هذه المبادئ الفطرية المزعومة.

ويضيف لوك قائلاً في هذا الشأن: «إنه لمن المثير للسخرية أن نفترض أن أفكار الألوان كانت مطبوعة في نفس الإنسان، الذى كان الله قد منحه حاسة البصر، والقدرة على استقبال هذه الأفكار عن طريق الانطباع الذى تحدته الأشياء الخارجية على عينيه»⁽¹⁷⁾. أما الصحيح فهو الاعتقاد بأن لدينا ملكات طبيعية، تمكننا من معرفة الأشياء الموجودة فى الواقع. وهذه الملكات هى الحواس.

ويبرهن لوك على بطلان الأفكار الفطرية بالإشارة إلى المبادئ المنطقية العامة، والبديهيات التى قيل إنها مفطورة فى النفس. والتى منها: «كل ما هو موجود، موجود». و«الشيء لا يمكن أن يكون موجوداً وغير موجود فى نفس الوقت». فيقول: لو كانت هذه المبادئ العقلية موجودة بالفعل بالفطرة عند كل الناس، لوجدناها عند الأطفال، والمجانين الذين يجهلون كل الجهد هذه المبادئ التى تسمى فطرية. إذ فالقول بوجود حقائق مطبوعة فى النفس من ناحية، ثم القول من ناحية أخرى إن هذه النفس لا تدرك هذه الحقائق، هو قول ينطوى على التناقض. ويبرهن على عدم وجود الأفكار الفطرية⁽¹⁸⁾.

Locke : Essai Philosophique concernant l'entendement humain. Livre (16)

. II, chapitre I. éd. j. Vrin Paris. 1972. P.7

. Ibid., p.8 (17)

. Ibid., p. 9 (18)

أما قول أنصار الأفكار الفطرية بأنها كامنة، وتظهر فى العقل عندما تحين الفرصة العملية بمرور عمر الإنسان، فهو قول ينطوى على بطلان. فكم من أطفال بقوا طيلة أعمارهم يجهلون البديهيات والمبادئ العقلية التى يقال عنها إنها محفورة فى نفوسهم منذ الولادة. وكم من أناس أميين، وشعوب متوحشة وصلت إلى سن الرشد، ولم تتصور الأفكار العامة والمجردة التى تنشأ منها المبادئ العامة. والتى يعتقد باطلاً أنها أمثلة للأفكار الفطرية. ويعترف لوك، بأنه من الضرورى استخدام العقل قبل الوصول إلى معرفة الحقائق العامة، ولكنه ينكر أن تكون نقطة انطلاق العقل من تلك الحقائق المزعومة كأفكار فطرية فى النفس.

ويستطرد لوك فى نقده للأفكار الفطرية من خلال الحياة العملية والأخلاقية، فيقول: لو كانت هناك مبادئ عامة أخلاقية محفورة فى النفس منذ الولادة، لما كانت هناك حاجة للاتفاقيات والمواثيق الدولية. «إن مراعاة الاتفاقيات والمواثيق بدون استثناء (بلا مرأء)، هو أحد أكبر الواجبات الأخلاقية غير القابلة للجدل. ومع ذلك، لو سئل مسيحي يؤمن بفكرة العقاب والثواب بعد الموت. لماذا يجب على المرء أن يكون صادقاً فى وعده؟ لأجابتك قائلاً: لأن الله صانع الخير والشر الأبديين، قد أمرنا بذلك. ولو سألت أحد أتباع توماس هوبز Hobbes، نفس السؤال. لأجابتك قائلاً: لأن الشعب يريد ذلك. ولأن التنين ⁽¹⁹⁾Le Léviatan سيعاقبك لو فعلت عكس ذلك. ولو طرح السؤال نفسه على أحد الفلاسفة الوثنيين لأجابتك قائلاً: إن

(19) توماس هوبز (1588-1679) T. Hobbes الفيلسوف الإنجليزى المادى. صاحب كتاب (التين) الذى طرح فيه أفكاره السياسية، ونظريته فى الحكم والتين هو رمز لروح الشعب.

نكث الوعد شيء مُخل بالشرف ، ولا يتلاءم مع كرامة الإنسان ، لأنه مخالف للفضيلة التي تصل بالطبيعة البشرية إلى أقصى درجات الكمال⁽²⁰⁾ .

وصفوة القول : يُفهم من حديث لوك أن المعرفة تأتي أولاً وأخيراً عن طريق التجربة الحسية . كما أن العملية الفكرية الداخلية هي الأخرى انعكاس وصدى للعالم الخارجى . وعليه لو كانت مبادئ المعرفة مطبوعة فى النفس كمبادئ فطرية ، لما كانت هناك حاجة لكسب المعرفة بأساليب أخرى . وعليه ، فالموضوع الموجود فى خارج الذهن ، أى فى الواقع هو وحده مصدر المعرفة ، كما أن وسائل تحصيل هذه المعرفة ، هى وسائل الحس من خلال التجربة العملية . فهى التى بانعكاسها على العالم الخارجى تنقش المعرفة على العقل ، أولاً بأول . أما قبل لقائنا بالعالم الخارجى ، فالعقل البشرى ماهو إلا صفحة بيضاء .

أما إذا تساءلنا عن حقيقة الموضوع الخارجى التى نكتسبها عن طريق الإدراك الحسى . فإننا نجد لوك يُقسم الموضوع إلى نوعين من الصفات :

1) صفات أولية Premieres Qualités ، وهى صفات كامنة فى الشيء وتشكل أساس حقيقته ، ولا يمكن أن يكون له وجود بدونها . ومن هذه الصفات نجد الامتداد ، والشكل ، والصلابة .

2) صفات ثانوية Secandes Qualités ، وهى ثانوية لأنها ليست أساسية فى الشيء ، ومن أمثلتها : اللون ، والطعم ، والرائحة⁽²¹⁾ .

.Ibid., p. 27 (20)

.Ibid., p. 89 (21)

انظر عزمى إسلام : جون لوك . دار المعارف بمصر 1964 ، صفحة 65 وما بعدها.

مما سلف ذكره يمكن القول: إن باركلي بدأ هو الآخر كجون لوك بداية ديكارتيّة. فقد أكد تماماً كغريمه لوك، على أن الذهن لا يعرف الأشياء مباشرة. بل يدركها بواسطة مالمديه من معان. بل إن الفكر عند باركلي ينصع الواقع من ذاته. مما يجعل الواقع المسمى مادياً عند الفلاسفة، واقعاً ذاتياً.

ومع ذلك فباركلي - كما يقول هو نفسه - لا ينكر وجود الأشياء في الواقع، لكنه ينكر كونها مادية، وقائمة بذاتها مستقلة عن الذهن. ويقول رداً على منتقديه: قد يبدو من عبث الأطفال أن يشك الفيلسوف في وجود الأشياء. إننا نرى الحصان نفسه، ونرى الكاتدرائية نفسها، وكذلك الحائط الأبيض، ونحس بحرارة النار. ونرى الأشجار فنعلم أنها حديقة، كما نعلم أن الكتب موجودة على المنضدة. فالقول بأن اللامادية تحيل الأشياء إلى معان هو قول باطل، والصحيح هو أنها تحيل المعاني إلى أشياء. لكن هذه الأشياء ليست مادية.

يبدو أن ضلالة باركلي هي إنكار الثنائيّة (الشيء والفكرة التي هي صورته) التي قال بها الفلاسفة السابقون المثاليون منهم، والحسيون على حد سواء. ويقول باركلي: إننا أمام معضلة مستعصية يطرحتها علينا المذهب الثنائي. فإما أن تكون الفكرة هي الشيء نفسه وفي هذه الحالة نظل في وهم غير قابل للشرح، لأننا لا بد أن نؤمن بأن الكاتدرائية الحقيقية موجودة في عقولنا. وإما أن تكون الفكرة مختلفة عن ذلك، أي أنها «صورة». وفي هذه الحالة الأخيرة لن ننجو من الزلل أيضاً. إذ كيف يمكنني معرفة ما إذا كانت «النسخة» أي (الصورة وهي الفكرة) تشبه الأصل وتتطابق معه في الوقت الذي لا أعرف فيه الأصل؟⁽²²⁾.

(22) ما يفصده باركلي هو أنه إذا كانت معرفة الشيء تكون بواسطة «الفكرة»، أي صورة الشيء الذهنية، فهذا يعني أننا لا نعرف الشيء مباشرة وإنما بواسطة صورته أي الفكرة. وهنا يحق لنا أن نتساءل عن الضمان الذي يجعل صورة الشيء مماثلة له.

هذه المعضلة لا يمكن الهروب منها في اعتقاد باركلي، إلا بأحد اختيارين: إما إحالة الفكرة إلى الموضوع (أى المذهب المادى). وإما إحالة الموضوع إلى الفكرة (أى المثالية الذاتية). وقد اختار باركلي على ما يبدو الحل الأخير، المختلف عن جميع اختيارات الفلاسفة السابقين. فقد اختلف عن المذهب المثالى الأفلاطونى، لأن أفلاطون سلم بالواقع المادى، وإن جعل له مرتبة أقل فى الوجود عن مرتبة العقل. واختلف عن ديكرت، لأن هذا الأخير لم ينكر الوجود المادى للأشياء فى الخارج، بالرغم من انطلاقه من الذات أو الفكر «أنا أفكر إذا فأنا موجود». ثم اختلف بالطبع عن لوك. لأن لوك يميز ثلاثة جواهر: الأنا، والعالم الطبيعى (أى المادى)، والله. أما باركلي فلم يعترف إلا بجوهريين، هما: الأنا، والله. أما أفكارنا عن الأشياء، فلم تعد بالنسبة له سوى رموز لا يمكن لها أن تقطن إلا فى عقل إلهى أو بشرى.

اللغة مصدر الأفكار المجردة ومصدر الخطأ:

يتناول باركلي فى كتابه «مبادئ المعرفة البشرية» قضية الخطأ والصواب فى التفكير الإنسانى، وذلك من خلال عرض منهجه غير المعلن، ويربطهما بقضية اللغة والأفكار المجردة.

يقول باركلي فى الكتاب السالف الذكر: ليس هناك أفكار أو معان مجردة «وإذا كان هناك من يمتلك هذه الملكة لتجريد أفكاره، فعليه أن يفيدنا فى هذه الأمر». [فقرة 10]. ويقول: أما بالنسبة لى فإننى أجزؤ على الجهر بأننى لا أمتلك هذه الملكة. ومع ذلك فلدى تخيل يعيننى على استقطاب أفكار الأشياء الجزئية التى أدرکها، كما يعيننى على تركيبها وتجزئتها بوجوه مختلفة. فيمكننى على سبيل المثال أن أتخيل إنساناً له رأسان. أو إنساناً جسمه الأعلى

مرتبطة بجسد حصان . ويمكننى أن أميز الأجزاء (الأنف ، العين ، واليد) كل منها مجردة على حدة . كما يمكننى أن أتخيل إنساناً أبيض ، وآخر أسود ، وآخر خمري اللون ، ورجلاً طويلاً وآخر قصيراً أو متوسطاً لكننى لا أستطيع على الإطلاق أن أكون فكرة مجردة عن هؤلاء . كما لا يمكننى أيضاً أن أكون فكرة مجردة عن الحركة منفصلة عن كونها بطيئة أو سريعة ، أو دائرية أو مستقيمة . . وهكذا يصدق القول على بقية الأفكار المجردة .

اللغة مصدر الأفكار المجردة ومصدر الخطأ:

يتناول باركلى فى كتابه «مبادئ المعرفة البشرية» قضية الخطأ والصواب فى التفكير الإنسانى ، وذلك من خلال عرض منهجه غير المعلن ، ويربطهما بقضية اللغة والأفكار المجردة .

يقول باركلى فى الكتاب السالف الذكر : ليس هناك أفكار أو معان مجردة «وإذا كان هناك من يمتلك هذه الملكة لتجريد أفكاره ، فعليه أن يفيدنا فى هذه الأمر» . [فقرة 10] . ويقول : أما بالنسبة لى فإننى أجزؤ على الجهر بأنى لا أمتلك هذه الملكة . ومع ذلك فلدى تخيل يعينى على استقطاب أفكار الأشياء الجزئية التى أدركها ، كما يعينى على تركيبها وتجزئتها بوجوه مختلفة . فيمكننى على سبيل المثال أن أتخيل إنساناً له رأسان . أو إنساناً جسمه الأعلى مرتبط بجسد حصان . ويمكننى أن أميز الأجزاء (الأنف ، العين ، واليد) كل منها مجردة على حدة . كما يمكننى أن أتخيل إنساناً أبيض ، وآخر أسود ، وآخر خمري اللون ، ورجلاً طويلاً وآخر قصيراً أو متوسطاً لكننى لا أستطيع على الإطلاق أن أكون فكرة مجردة عن هؤلاء . كما لا يمكننى أيضاً أن أكون فكرة مجردة عن الحركة منفصلة عن كونها بطيئة أو سريعة ، أو دائرية أو مستقيمة . . وهكذا يصدق القول على بقية الأفكار المجردة .

نعود إلى القول بأن اللغة هي مصدر الأفكار المجردة. فيؤكد باركلي على أنه لو لم تكن هناك لغة، ولا رموز كلية لما فكر الإنسان في التجريد، ولنر كيف وصل هؤلاء العلماء إلى قضية التجريد وتورطوا فيها. إن الناس قد تعودوا على أن كل لفظ من ألفاظ اللغة لا بد أن تقابله فكرة في العقل. ومن ثم أصبح من أساسيات اعرفافهم أن كل ما يقال مرتبط بأفكار. وأن مفردات اللغة تمثل وجوداً لأفكار مجردة، ومحددة يشير كل منها إلى معنى حقيقي، وهو الوسيط المباشر للاسم عام. وأصبح في اعتقادهم أيضاً أنه من خلال الأفكار المجردة، يمكن للاسم الكلي وصف اسم جزئي. لكن الحقيقة هي أن أي اسم عام لا يمكن له أن يغطي التسبينات التي يمكن أن نجدتها في الأفراد المندرجين تحته. وهذا أمر يبدو واضحاً لكل عقل فطن.

قد يقال: إن صفات الاسم الكلي هي صفات عامة، تشير إلى أجزائه بصفة عامة. ويقال على سبيل المثال إن الاسم العام «مثلث» هو سطح مستوٍ محصور بين ثلاثة خطوط مستقيمة. لكن هذا التفريق - على حد قول باركلي - لم يذكر ما إذا كان هذا السطح ذا مساحة كبيرة أم صغيرة، أبيض أم أسود، ما إذا كانت أضلاعه صغيرة أم كبيرة، متساوية أم غير متساوية. ولم يحدد بأي زاوية تتقاطع أضلاعه. هذا التجاهل للصفات الدقيقة للشيء، تجعل من غير الممكن وجود فكرة ثابتة يمكن لها أن تحصر معنى كلمة «مثلث» [مبادئ فقرة 19].

ويضيف باركلي قائلاً: إن نقل الأفكار المعبر عنها بالكلمات ليست وحدها الغاية الرئيسية للغة كما هو شائع عند العامة. بل هناك غايات أخرى للغة منها على سبيل المثال: إيقاظ الرغبة عند الإنسان للاشتراك في عمل معين أو إبطاله. وإنني لأطلب من القارئ الكريم أن يستبطن ذاته، وأن يرى ما إذا لم يحدث له غالباً - عندما يسمع أو يقرأ عرضاً لموضوع ما - ألم يخلق في نفسه

نوعاً من أحاسيس الخوف ، أو الحب ، أو الغضب أو الكراهية أو الإعجاب أو ما يماثلها لنفس إدراك بعض الكلمات ، وبدون وساطة أى فكرة معينة .

ويعتقد باركلي أنه قد تكون الكلمات فى البداية مبعثاً لأفكار تكون سبباً فى خلق الانفعالات ، لكنها مع الألفة تتدخل مباشرة لخلق الأحاسيس وبدون وساطة اللغة . ألم نتأثر - على سبيل المثال - عندما يعدنا إنسان بشيء قيم حتى لو لم نكون عن ذلك أى فكرة؟ ألم يكف بالوعيد أن يوقظ فينا الرعب والخوف ، بدون أن نكون فكرة مجردة عن هذا الخطر؟ ألا يبدو أن أسماء العلم نفسها لا تنطق غالباً إلا من أجل إيقاظ أفكار الأشخاص الذين يفترضونها؟ فعندما يقول لنا أحد علماء العصور الوسطى : إن هذا الأمر قاله أرسطو . فهذا يعنى أنه يعدنا لتقبل هذه الفكرة التى اعتنقها حسب التقاليد . [مبادئ 20] .
إذا فالأفكار المجردة بالرغم من كل المحاولات لإثبات جدواها ، فهى غير ممكنة وغير مفيدة ، كما أن مصدرها الوحيد هو اللغة .

هذا ويتردد باركلي ، ويغير رأيه فى قضية التجريد من موضع لآخر ، حتى يكاد المرء يعتقد أنه يناقض نفسه . لكنه فى النهاية يسعى على ما يبدو إلى مكافحة شطط الخيال ، والحد من مبالغاته . حفاظاً لواقعية الإنسان من معانى «الأفكار المجردة Les idées abstraites بمفهوم العصور الوسطى من ناحية ، وعدم إلغاء أهمية التجريد ، باعتباره فعلاً من أفعال ملكة الخيال التى لا يمكن التقليل من شأنها فى تجاوز المحسوس ، وسبر أغوار المادة ومستقبل الإنسان أو ما نسميه بالخيال العلمى الذى بدأ يشق طريقه فى عصره .

ولذا يمكننا القول : إن باركلي لا ينكر عملية التجريد . فهو يعتبرها بصفة عامة من الخصائص الرئيسية التى تميز الإنسان عن الحيوان . إلا أن المبالغة فى تقييم الخيال ، والرفع من قدره ، من شأنه أن يبعد الإنسان عن الواقع ويجعله

يتعامل مع أفكار لا وجود لها فى الحقيقة . ويؤكد باركلى على أنه من العبث ، وحتى من غير المفيد اتباع «أبطال التجريد المدرسين» فى متاهات من الجدل العقيم ، وأخطاء يصعب التخلص منها . فكم من شجار واختلاف وغموض - على حد تعبيره - قد أثير حول قضية التجريد ، مما أنفق عصوراً من عمر الإنسان دون طائل [المبادئ فقرة 17] .

ومع ذلك ، لايجرد باركلى الأفكار المجردة من قيمتها العامة فى حياتنا العلمية . فالمرء فى اعتقاده لايمكنه أن ينكر فضل الكلمات فى إثارة جملة البحوث ، والمعارف التى وصل إليها العلماء فى مختلف العصور والأمم . تلك البحوث التى ارتبطت بأسمائهم ، وابتكاراتهم ، لكن على المرء أن يعترف بأن المعرفة فى معظمها قد شوهت بسبب التعبير اللغوى أو الكلمات ، حتى يحق للمرء أن يتساءل ما إذا أصبحت اللغة عنصر تأخر أم تقدم بالنسبة للعلم . وعليه يبدو من الضرورى التقليل من استخدام اللغة بقدر الإمكان فى مجال العلم . واستبعاد بعض الاسماء - المثيرة للغموض - من الفكر . وذلك من أجل الحصول على المزايى التالية :-

- (1) التخلص من كل التناقضات اللفظية التى تعتبر عقبة فى تقدم المعرفة الحقيقية .
- (2) التخلص من سلسلة «الأفكار المجردة» الجائمة على عقول العلماء دهرأ من الزمن .
- (3) وبمجرد تحديد الآراء المتعلقة بأفكارنا الخاصة ، لن يعود هناك خوف مما يمكن أن يخذعنا . حيث تصبح المواضيع المطروحة واضحة أمامنا . ولم يعد على سبيل المثال هناك أدنى شك فى تماثل أو اختلاف أفكارنا مع بعضها بعضاً . طالما أنها ليست كذلك فى الواقع . هذا وللتمييز بين ماهو

متطابق أو مختلف، أو مركب أو غير مركب من أفكارنا، لا بد من الإدراك المركز لما يجرى فى عقولنا [المبادئ 20-21-22].

ويضيف باركلى فى هذا المجال قائلاً: ومع ذلك، فالحصول على هذه المزيا (أى التخلص التام من أوهام الأفكار المجردة)، يبدو صعباً فى ضوء ارتباط اللغة وأفكارها التى نشأت من أزمان، وتوثقت بعادات تكاد تكون مقدسة عند الكثيرين، وتزيد قدسية عن طريق مذهب التجريد. فطالما هناك اعتقاد راسخ فى أن الأفكار المجردة مرتبطة بالكلمات (الألفاظ)، لم يعد من الغريب استخدام الألفاظ كأفكار. إذ يبدو - فى هذه الحالة - من غير الممكن واقعياً إهمال اللفظ، والاحتفاظ بالفكرة المجردة فى العقل. وهذا ما يبدو أن معظم الفلاسفة قد فشلوا فيه. فقد استعصى عليهم تجنب استعمال اللفظ فى تأملاتهم والتركيز على أفكارهم بمعزل عن تلك اللغة [المبادئ 23].

أما إذا لم نفلح فى تخلص مبادئ المعرفة البشرية بعناية من خداع الألفاظ، فإننا سنظل نبني على هذه الألفاظ براهين خاطئة بدون نهاية. وسنظل نستخلص النتائج، دون أن يكون لذلك اتصال بالواقع. ومن ثم سنجد أنفسنا قد أوغلنا فى الخطأ دون أن ندري [المبادئ 25]. ولما كان من الصعب - فى اعتقاد باركلى - تتبع أفكار الأولين من المغالين فى تقدير مذهب التجريد، أصبح من الضرورى لنا أن نميط اللثام عن الكلمات، حتى تتكشف لنا أجمل شجرة للمعرفة، ثمارها يانعة وفى متناول اليد [المبادئ 24].

إلغاء الجوهر المادى أى اللامادية: Immatérialisme:

أبرز ما يميز باركلى عن بقية الفلاسفة العقلانيين المثاليين الآخرين، هو كونه مخالفاً لأسس المثالية التقليدية المتسامحة إذا جاز القول. فإذا كانت المثالية

التقليدية ترفض المعرفة الحسية كأساس باعتبارها وسيلة غير مضمونة للمعرفة، فإن باركلي يؤكد على أهمية أداة الحس في المعرفة. لكنه لا يعنى بذلك تفضيل الحس كأداة للمعرفة على العقل. بل إنه جعل من الحس أداة يستخدمها العقل لتحقيق أهدافه العقلية الصرفة.

وبعبارة أخرى، إن وظيفة الحس عند باركلي ووظيفة معكوسة بالنسبة لمفهومها التقليدى. فإذا كانت الوظيفة التقليدية للحس هي نقل الإدراكات الحسية من الموضوع إلى العقل عن طريق العين مما يجعل للوجود المادى تميزاً فى الواقع، فإن وظيفته الجديدة، التى أسندها باركلي إليه هي قيامه بنفس الدور مع الاختلاف فى الاتجاهات. فالحس ينقل الإدراكات الحسية نعم، ولكن ليس من الواقع إلى الذهن، بل من الذهن إلى الواقع. وهذا يعنى أن الحس نفسه صدى للذات صانع للواقع. أى أنه فى النهاية هو الذات خارجة عن ذاتها. ويبدو أن مفهوم «الإدراكات الحسية» نفسها لم تعد مادية أو مرتبطة بواقع مادى خارج الذات، بل إنه مفهوم ذاتى أى من الإحساس الذاتى.

هذه الفكرة الباركلية جعلت هذا الفيلسوف يضرب عصفورين بحجر واحد - كما يقول المثل - فقد رد على الماديين بنفس حججهم فى شكل معكوس. فإذا كانت حجة الماديين هي أن الفكر انعكاس للمادة، فإن حجة باركلي هي أن المادة انعكاس للفكر. مما أحال هذه المادة إلى إدراكات ذاتية، قد لاختلف عن مفهوم المادة العلمى المعاصر. وهو أنها تيار من الموجات. وقد أصاب باركلي أيضاً هدفاً آخر بجعله الحس وسيلة تستخدمها الذات فى انعكاس صورها العقلية على الواقع، لكن وظيفة العرض تعنى مجرد عرض صور للأشياء. وهذا فى ذاته دور ثانوى.

هذا الأمر يجعل من الأشياء الموجودة فى الواقع مجرد إدراكات ذهنية

انطلقت من الذات بواسطة الحواس لتعكس صوراً في الواقع أصلها في الذهن تماماً كما يعكس (البروجكتور) الصور عن طريق عدسته وما يتخللها من إشعاعات ضوئية . هذه العملية المعكوسة لما هو مألوف في تفسير المعرفة الحسية ، نتج عنها أن وجود الأشياء المادية في الواقع معتمد اعتماداً كاملاً على العقل . فهي موجودة نعم لكن وجودها عبارة عن تيار من الإدراكات الذهنية مما يجعلها غير مادية على الإطلاق ، وغير مستقلة عن الذات . ولعل هذا أحد أسباب تسمية فلسفة باركلي بالمثالية الذاتية *Idéalisme Subjectif* ، أو اللامادية *Immatérialisme* .

هذا التصور الباركلي للإدراكات الحسية ، يخالف ما نفهمه عن وظيفة العين البصرية في إطار مفاهيم العلم الطبيعي . أي سقوط الأشعة ، وانكسارات الضوء . وهذا ما يؤكد باركلي نفسه عندما قال : إن دراسته في «نظرية جديدة في الإبصار» ، منصبة على ملكة البصر كملكة وهبها الله للإنسان ، وليس مقالة في علم البصريات . ومع ذلك ، فالعلم الطبيعي يتعامل مع المادة على نقيض باركلي . أي على أن لها وجوداً مستقلاً في الواقع . لكن فكرة باركلي جاءت - على ما يبدو - انطلاقاً من مرحلة الطفولة لهذا العلم . فمن المعتقد عند الناس في هذه الحقبة من الزمن أن الرؤية البصرية للأشياء تنجم عن سقوط أشعة من العين على الشيء المنظور أي موضوع الرؤية . لكن علماء الطبيعة كانوا قد قدموا حجة لإثبات عكس ذلك التصور . فلو كانت الرؤية البصرية تتم بسقوط أشعة من العين على الجسم المنظور ، لاستطاع الإنسان أن يرى الأشياء في الظلام الدامس . لكن أحداً منهم لم يقدم تفسيراً لقدرة القط على الرؤية في هذه الظروف .

رأى البعض أن ربط باركلي لوجود الأشياء المادية في الخارج بوجود ذات تدركها، هو أمر غير معقول. فالأشياء موجودة حتى لو لم يكن هناك إنسان يدركها. لكن باركلي يرد على هذا الاعتراض انطلاقاً من مبادئه الإيمانية، وباعتباره رجل لاهوت قائلاً: إذا غابت ذاتنا، فالأشياء ماثلة لذات الله. وذات الله أزلية أبدية. وهذا يعنى فى النهاية، أن وجودها معتمد على ذات الله. أى العناية الإلهية Le Providence. وهذه الأفكار المتعلقة بنكران الجوهر المادى فى الواقع بمعزل عن الذات، كان باركلي قد طرحها فى كتابه: «المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس»⁽²³⁾. والتي نوجزها فيما يلى :-

(1) الأشياء الحسية موجودة. وعندما ندركها عن طريق الحواس يكون إدراكنا لها مباشراً. لكن هذا الإدراك المباشر، مقرون بإدراك آخر غير مباشر من خلال معانيها التي تشير إليها. أو التي تثيرها تلك الأشياء فى الذهن. فقراءتى - مثلاً- لهذا الكتاب، يكون إدراكي لحروفه وكلماته إدراكاً حسياً مباشراً. لكن المعانى التي تثيرها الحروف، وكلماته مثل كلمة «الله»، وكلمة «الفضيلة» و «الصدق» هى معان غير حسية. وهذا يعنى أن الأشياء الحسية عند باركلي هى الأشياء التي تدرك مباشرة عن طريق الحواس «إذاً فالأشياء المحسوسة هى التي تدرك إدراكاً مباشراً عن طريق الحس».

(2) الإحساسات ليست قائمة فى الأشياء الصادرة عنها بل فى الذهن. ويضرب باركلي مثلاً بالإحساس بالحرارة، ويقول: إن الحرارة لا توجد

(23) المحاورات الثلاث ألفتها باركلي عام 1713م وموضوعها عبارة عن حوار بين «هيلاس»، «فيلونوس»، فهيلاس شخصية رمزية تتحدث باسم الماديين. وهيلاس كلمة مشتقة من الكلمة اليونانية «هيليو» أى المادة. أما كلمة فيلونوس فهى مشتقة من الجزء الأول لكلمة فيلسوف أو فلسفة. وفيلونوس شخصية وهمية أيضاً يتقمصها باركلي نفسه للرد على الماديين. (نستخدم بالنسبة للمحاورات الثلاث، ترجمة الدكتور يحيى هويدى).

فى النار بل فى الذهن وىضرب لنا باركلى عدة أمثلة لتوضىح هذا الأمر .
منها :

أ - إن شكة الدبوس تؤدى إلى تمزق الأنسجة فى الإصبع ، وتمزق
الأنسجة هو الذى يؤدى إلى الألم . فالألم إذاً لىس فى الدبوس ، بل
فى ذاتنا . وهذا يعنى أن الدبوس لا وجود له فى الواقع بمعزل عن
الذات .

ب- حرقة النار المشتعلة لإصبعك تحمل نفس المضمون . أى تؤدى إلى
احتراق أنسجة الإصبع مما يحدث الألم . إذاً فالحرارة لىست فى
النار ، وإنما فى الذات .

ومن هنا يستنتج باركلى أن سائر الصفات الحسية هى شبيهة بالحرارة
والبرودة . أى لا وجود لها إلا فى الذهن . وبعبارة أخرى ، «الحرارة والبرودة ،
 والمرارة - وأقصد بهذه الصفات التى ندركها عن طريق الحس - لا وجود لها
بدون العقل» . وهذا الأمر بدوره يؤكد لنا أن الحرارة لا توجد فى النار ، كما أن
الحلاوة لا توجد فى السكر . . . إلخ .

(3) هذه النتيجة السالفة الذكر ، يستخلصها باركلى أيضاً من الحالة التالية :
«إذا كان شىء ما حلو المذاق عادة ، فإنه إذا وضع فوق لسان مريض فإنه
سىبدو مرراً . ولىس هناك قول أوضح من أن تذهب إلى أن الأشخاص
المختلفين يتذوقون نفس الطعام على أنحاء مختلفة ، لأن ما يعجب
أحدهم ، يثير نفور الآخر . وكيف يكون هذا القول صحيحاً ، إذا كان
الطعم شىئاً قائماً فى الطعام؟» ، (المحاورة الأولى) . ويستنتج هذا من
قوله أيضاً : «هل تستطيع أن تتخيل الرائحة المنبعثة من القاذورات تؤثر
على الحيوانات التى تعيش عليها بمحض اختيارها كما تؤثر فى أنوفنا

نحن؟ ألسنا محقين إذا استنتجنا من ذلك أن الرائحة، شأنها في ذلك شأن الصفات السالفة الذكر، لا وجود لها إلا في العقل أو الجوهر المدرك».

ويضرب باركلي أمثلة أخرى لنكران الجوهر المادى أى وجود الأشياء المادية، منها قوله: إن الصوت غير موجود فى الجرس، لأن الجرس لا يدق فى مكان مفرغ من الهواء. إذأ فالصوت إحساس موجود فى الذهن. ولا وجود حقيقى له بدون العقل. وهذا الأمر ينسحب أيضاً على الألوان لكن قضية الألوان يرفضها هيلاس من خلال المحاوراة الأولى، ويثار حولها جدل طويل يقود إلى فكرة وجود الجوهر المادى، لكنه ينتهى فى النهاية باعتبار الألوان جميعها ظاهرية ولا توجد واقعياً فى الأشياء الخارجية. والدليل على ذلك هو أن اللونين الأحمر، والأرجوانى الذين نراهما فى السحب عند الغروب، يزولان عن طريق الرؤية التلسكوبية لهذه السحب. والسبب فى ذلك هو أن السحب فى الحقيقة ليست سوى غيوم سوداء. وأن اللون الأحمر عندما نراه بالميكروسكوب وهى أقرب رؤية للواقع، نراه على خلاف مانراه بالعين المجردة.

والدليل الآخر على أن الألوان لا توجد فى الأشياء الخارجية وليست مستقلة عن العقل، هو أن من يصاب بمرض الصفراء يرى كل الأشياء صفراء. وهذا دليل على أن الألوان جميعها ظاهرية ولا وجود لها فى الجسم. أى أنها موجودة فى عقولنا وليست فى الأشياء. ويبدو أن باركلي يريد أن يقول من وراء ذلك كله: بما أن صفات الحرارة، والألوان، والطعوم وغيرها غير موجودة فى الأشياء، وبما أن هذه الصفات يعتبرها البعض من الصفات الأساسية التى تثبت وجود الأشياء، إذأ ينتج عن ذلك أن الأشياء المادية لا وجود لها فى الواقع. ويؤكد باركلي على هذه النتيجة الأولى بقوله: حتى

لو فرضنا أن الألوان موجودة في الأجسام الخارجية، فإن انتقالها لا يتم إلا عن طريق الحركة، والحركة لا تتم إلا بالدفع، ومن ثم فإن الجسم الخارجي لا يمكن له أن يؤثر في العين. «وتبعاً لذلك لا يمكن له أن ينقل خواصه إلى العقل» إلا بوجود وسيط (أى جوهر) يؤثر في العين ثم في العقل. وهذا الوسيط هو الضوء. فاللون غير موجود في الأشياء الخارجية المزعومة.

ويتناول باركلي في المحاوره نفسها أفكار جون لوك فيما يتعلق بالجوهر المادى. وقد سبق لنا أن ذكرنا أنه قسم صفات الشيء إلى قسمين: صفات أولية وصفات ثانوية. فالصفات الأولية منها: الامتداد، والشكل، والصلابة، والثقل، والحركة والسكون. وذكر أن هذه الصفات موجودة وجوداً واقعياً في الأشياء، ودلل على وجودها المادى. أما الصفات الثانوية فهي: الألوان، والطعوم، والروائح. إلخ. ورأى أنها غير أساسية في الشيء.

أما باركلي فإنه يبطل الصفات الثانوية، ويؤكد بنفس الحججة على أن الصفات الأولية لا تختلف هي الأخرى، عن الصفات الثانوية. فيقول بالنسبة لصفة «الامتداد»: إننا نرى الأشياء عن قرب بشكل وحجم معين، وعندما نرى الأشياء ذاتها عن بعد نجد أن شكلها، وامتدادها أى حجمها قد تغير. كما نراها بالعين المجردة مرة بشكل وبالمايكروسكوب مرة أخرى بشكل مختلف، فيبدو لنا أن امتدادها وحجمها قد تغير. ويتساءل باركلي هل يعنى ذلك أن الأشياء تتغير فعلاً؟ ويؤكد أنه لو أن الامتداد موجود وجوداً واقعياً في المادة، أى في الخارج لما تغير بهذا الشكل المتباين.

ولبطلان الحركة يقول باركلي: تتغير حركة الجسم تبعاً للزمن الذى يتحرك فيه. «ولكن ماذا يحدد الزمن بالنسبة لنا سوى سرعة تتابع الصور أو

الأفكار فى عقولنا؟». ومن هنا يستنتج باركللى أنه من غير الممكن أن تتتابع هذه الأفكار بسرعة تختلف عن سرعتها فى الذهن . وهذا يخالف ما يقال بأن الحركة قائمة فى الجسم الخارجى ، وليس فى العقل ، كما يرى أن التفريق بين الصفات الأولية والصفات الثانوية فى عقول البشر هو أمر غير ممكن واقعياً . لكنه قد يعود إلى شعور الإنسان باللذة أو الألم . «فالحرارة، والبرودة، والطعوم، والروائح تترك فى النفس أثراً سارة أو بغیضة أكثر مما تتركه أفكار مثل : الامتداد، والشكل، والحركة . ولما كان من غير المعقول أن يضيف الإنسان الإحساس بالسرور والألم إلى شيء آخر غير نفسه ، ويقول بوجودها فى جوهر مادى ، فقد كان من السهل على الإنسان أن ينفر من القول بوجود الصفات الثانوية خارج العقل» . (م 5 المحاورات) .

ويعرج باركللى على صفة الصلابة فىرى أن بطلانها يكمن فى كون التماسك والمقاومة - وهما صفتا الصلابة الرئيسيتين - لا وجود لهما إلا بالقياس إلى حواسنا . فما يبدو متماسكاً بالنسبة لكائن ما ، قد لا يبدو كذلك بالنسبة لكائن آخر . أى قد يبدو رخوياً بالنسبة لهذا الكائن الآخر . وهذا يعتمد على مدى قوة العضلات عند كل كائن . وعليه فالمقاومة تختلف من كائن إلى آخر ، وهذا يعنى أنها غير موجودة فى الخارج ، أى فى جوهر مادى . ولو كان لها هذا الوجود لما تغيرت . إذاً فهى قائمة فى العقل . هذا الأمر يؤكد لنا «أن جميع الصفات المحسوسة لا توجد مستقلة عن العقل» .

العلاقة بين الموضوع Object والإحساس Sensation :-

إذا كان الإحساس لا يمكن أن يوجد بدون العقل ، فكيف تكون ضرورة الارتباط بين الموضوع والعقل؟ . يقول باركللى على لسان هيلاس :

«الإحساس عندي فعل من أفعال العقل المدرك . وإلى جانب هذا الفعل الذي يقوم به العقل ، يوجد شيء مدرك ، وهو ما أسميه الموضوع . مثال ذلك اللونان الأصفر والأحمر ، اللذان أراهما في زهرة التوليب ، هذان موجودان أو قائمان فيها . ولكن إدراك هذين اللونين هو فعل أقوم به أنا ، وبالتالي فهو يتعلق بي ، وليس موجوداً في زهرة التوليب» . ويستطرد هيلاس قائلاً : اعتقد أيضاً أن اللونين الأحمر والأصفر يوجدان في الزهرة بجانب امتدادها . كما أن لهذين اللونين وجوداً مستقلاً عن العقل قائماً في جوهر غير مفكر . إنه الجوهر المادي .

ولدحض فكرة الجوهر المادي التي قال بها هيلاس يتناول باركلي الفكرة مستتجاً من كلام هيلاس أن الجوهر المادي ليس حسياً في حد ذاته . لكن أحواله وصفاته وحدها تدرك بالحس . والدليل على وجود الجوهر المادي - كما يقول الفلاسفة الماديون - هو أن الصفات لا يمكن تصور وجودها بدون تقوّم لها ، أي سند تكون محمولة عليه . أي أن وجوده قائم على العلاقة بينه وبين الصفات التي يحملها .

ولإبطال الجوهر المادي ينطلق باركلي من التعريف الأنف الذكر . أي من كون الجوهر المادي أساساً للصفات المحمولة عليه . ويقول باركلي محلاً هذا الأساس : إن القول بوجود الجوهر المادي للشيء كوجود مختلف عن صفاته يعني أن لهذا الجوهر انتشاراً تحت الصفات المحسوسة أو العرضية لهذا الشيء . وبالنتيجة فإن الجوهر ينتشر تحت الامتداد . كما يقودنا ذلك إلى أن الجوهر مختلف في طبيعته عن طبيعة الامتداد . إذ فكيف يمكننا أن نتصور انتشار شيء في مكان بدون امتداد وهو الجوهر؟ أم أننا نتصور انتشاراً للجوهر أي امتداداً تحت انتشار أو امتداد الشيء الذي ينتشر تحته ، وهذا خُلف .

أما إذا اعتبرنا أن الجوهر شيء آخر غير ما هو موجود، أو منتشر تحت الصفات، فلا بد أن نفرض أيضاً في هذه الحالة، أن يكون هذا الشيء الذى يقف تحت الشيء، له فعل الامتداد. وهذا الأمر يؤدي بدوره إلى تناقض كما هو الأمر في الحالة الأولى. والنتيجة: أن القول بأن المادة أو الجوهر المادى يقوم الصفات، هو قول باطل. لأن المادة لا يمكن تصورها بدون الصفات الأولية والثانوية معاً. كما أن هذه الصفات لا يمكن تصورهما فى الواقع بمعزل عن العقل لأنها ببساطة هى إدراكات حسية تنطلق من الذات مكونة المادة، فالمادة أو الجوهر المادى لا وجود له فى الواقع بمعزل عن العقل.

اعتراضات على فلسفة باركلى اللامادية:

الاعتراضات الرئيسية على فلسفة باركلى تنصب فى معظمها على حجج هذا الفيلسوف التى أقامها لبطلان الجوهر المادى والأنفة الذكر. وهى تتركز فى اعتراضين رئيسيين:

أولهما: الاعتراض على بطلان وجود الجوهر المادى بفكرة «المسافة».

ثانيهما: الاعتراض على بطلان وجود الجوهر المادى بفكرة «الحجم».

أولاً: الاعتراض على ذاتية الإحساس بفكرة المسافة:-

يقول أصحاب هذا الاعتراض: إن الدليل على وجود الأشياء المادية فى الواقع هو أن حاسة البصر تدلنا على شيء من قيامها فى الخارج. أى قيامها على بعد منا. فالمسافة البصرية التى تفصل بيننا وبين الأشياء دليل واضح على وجود هذه الأشياء مستقلة عنا.

وأول ردود فعل باركلى بشأن هذا الاعتراض جاء فى المحاوراة الأولى

من المحاورات الثلاث ، وذلك بالتشكيك فى قيمة الإدراك البصرى ، والتأكيد على نسبيته ، وإثبات عدم جدواه فى الاعتماد عليه كدليل على وجود الأشياء فى الخارج . ويقول فى هذا المضمون : إن حاسة الإبصار لا شأن لها فى إثبات بعد الأشياء عنا أو قربها ، فعندما تقترب من شيء بعيد شيئاً فشيئاً ، فإن حجم هذا الشيء وشكله يتغيران بتغير المسافة التى تفصلنا عنه . وهذا دليل على أن المسافة البصرية لا تقدم لنا الحقيقة ، وليست بذلك دليلاً نظمئىن إليه فى إثبات وجود هذه الأشياء فى الخارج . إذ كيف تظهر لنا الشيء تارة بحجم وشكل ولون معين ، ثم تظهره لنا بتغير المسافة بغير تلك الصفات ؟ ويؤكد باركلى على أن هناك مؤثرات طبيعية تتدخل فى الإدراك البصرى ، من حين إلى آخر ، فتظهر لنا خطأ وجود الأشياء خارج العقل .

أما حجة باركلى الثانية - كما وردت فى المحاوراة الأولى - فهى أن «المسافة البصرية عبارة عن خط مستقيم متجه نحو العين» . ومع ذلك فالبصر لا يستطيع أن يدرك هذا الخط . وهذا دليل على أن البصر ، لا يستطيع أن يدرك «المسافة» إدراكاً مباشراً . فالألوان - على سبيل المثال - لا ندركها عن بعد لأنها قائمة فى العقل كما أثبتنا من قبل ، أما لو افترضنا أن إدراك «المسافة» يتم عن طريق العقل إدراكاً مباشراً - وهذا هو الصحيح - فإنه فى هذه الحالة لا يتحتم بالضرورة وجود «المسافة» وجوداً مستقلاً عن العقل . لأن ما يدركه العقل إدراكاً مباشراً ، هو «صورة» ، والصورة لا يمكن أن توجد خارج العقل .

هذا ومن أجل إبطال فكرة «المسافة البصرية» التى اعتمد عليها الفلاسفة فى إثبات الجوهر المادى فى الخارج باعتباره أشهر الأفكار المجردة ، كان باركلى فد ألف كتابه : «نظرية جديدة فى الإبصار» . وهو الكتاب الذى ظهر عام 1709م ، والذى لاقى اهتماماً ورواجاً كبيرين فى عصره . ولاغرابة فى أن

الكتاب يحمل مسحة دينية، وهو مسخر للتقليل من شأن العالم المادى . وهذا أمر طبيعي، فكاتبه فيلسوف، ورجل لاهوت. والكتاب يدور فى هذا الفلك من عنوانه الأسمى، وهو «النظرية الجديدة : نظرية فى الإبصار، أو اللغة البصرية التى تشير إلى الوجود المباشر للعناية الإلهية : "La Nouvelle Théorie : Théorie de la Vision, ou le Langage Visuel, Montrant la présence immédiate et la providence d'une divinité"

هذا الكتاب، يعتبر بالنسبة لباركلى ولعصره من أضخم الإنجازات الفلسفية لعدة أسباب منها :-

(1) كانت حاسة البصر من أكثر الحواس إهمالاً منذ الفلاسفة اليونان بسبب ارتباطها لديهم بالتأمل العقلى . ولكونها أساساً للنور الحسى الذى تتكون عنه صورة العقل . إنه الحس الذى يخرجنا من ذواتنا لاستكشاف العالم الخارجى (إنه الخيال) . وقد استثمر القديس أوغسطين Saint Augustin (354-430) فى كتابه : «الاعترافات» Les Confessians هذا الحس إلى أبعد مدى . كما استثمره ديكارت فى كتابه «العالم»، و«الإنسان» عند حديثه عن انتشار الضوء، وعن وظائف العين . ثم مالبرانش Malbranche لدعم كثير من أفكاره الروحية، وذلك امتداداً لفلسفة ديكارت . فتقد كرس مالبرانش فصلاً كاملاً من كتابه : «البحث عن الحقيقة» لإثبات عيوب حاسة البصر فى نقل الحقيقة .

يقول مالبرانش : إن البصر هو الأول فى الأهمية، والأفضل والأكثر تغطية للمعرفة من بقية الحواس . لكن هيمنته على بقية الحواس تجعله ينفرد بتقديم المعلومات الخارجية للعقل على طريقته . مما يدفع إلى التشكك فى الحواس بكاملها . من هنا علينا ألا نعتد على حاسة البصر

كسبيل للبحث عن الحقيقة . فالجميع ينخدعون بهذه الحاسة لأنها تقدم لنا الأشياء على غير طبيعتها ، مما يصعب حصر أخطائها في هذا المجال .
ويعدد مالبرانش الأدلة على أن البصر لا يظهر لنا الأشياء كما هي في عدة حجج منها :

أ / «تظهر لنا المجاهر البصرية كائنات حية في الطبيعة ، أكثر صغراً من حبة الرمل . وهي كائنات غير مرئية للعين المجردة . وهناك آلاف غيرها مما هو أكثر صغراً . فهذه الذرات الحية - كما يقول مالبرانش - تسير كما تسير الحيوانات . إذ لديها أقدام وسيقان ، وعظام في سيقانها لدعمها ، (أو بالأحرى فوق سيقانها ، لأن عظام الحشرات هي جلدها) . كما أن لديها عضلات ، ودماً ، وأرواحاً حيوانية مهيأة لتحريك هذه العضلات . . . إلخ» .

ب/ إن البشر لم يتفاخروا فقط بقيمة أعينهم للحكم على الأشياء المرئية ، بل إنهم يتفاخرون أيضاً بأن لها قدرة على إظهار ما هو غير مرئي . فبمجرد عدم قدرتهم على رؤية شيء ما ، يستنتجون أن ذلك الشيء غير موجود . وكأنهم يسندون «الحاسة البصر» قدرة لامتناهية على الاختراق هذا ويعدد لنا مالبرانش أخطاء حاسة البصر بشأن تقديرها للأحجام ، والامتداد ، والحركة ، والسرعة والسكون⁽²⁴⁾ .

(2) حاسة البصر كانت من اهتمامات العصر . فقد زادت حدود العالم الفلكي منذ جاليليو Galilée (1642- 1564)م بعد اكتشافه للمنظار

CF. Malebranche: "De la recherche de la Vérité" tome I. Livre I, Chapitre (24)
V. éd. J. vrin 1965 .

المقرب Téliéscope ، والمنظار المكبر Microscope . كما كرس ديكارت كل اهتماماته في ذلك الوقت ، من أجل صناعة العدسات بغية تطوير المعارف البشرية . وقد كانت له اهتمامات مميزة في مقالته : «معالجة الضوء أمر ضروري كمقدمة لكل العلوم الطبيعية» كما كان لتأملاته في استكشاف اللامتناهي العظم سبيلاً لفتح المجال أمام البحوث التي جاءت بعده في استكشاف اللامتناهي الصغر .

(3) كان لاكتشاف الميكروسكوب بشكله المتكامل عن طريق لويينهويك Leeuwenhoek (1632-1723م) في نهاية القرن السابع عشر أثر بالغ في الحث للاستزادة من التأملات الفلسفية عند كل من بسكال (1662-1623) Pascale م) . ولايبنتز Leibniz (1646-1716م) . ومالبرانش (1638-1715) فقد حدث لعلم البصريات ، وأبعادها تطور هائل ، الأمر الذي أدخل على علم الفلك تعديلات جديدة . كان من شأنها إعادة التفكير في فكرة تعدد العوالم المأهولة بالبشر . وكان ذلك عن طريق بعض الفلاسفة من أمثال إيمانويل كانت Kant (1724-1804 م) ، وفونتنيل (1657-1757) Fontenelle م)⁽²⁵⁾ .

(4) أما في بداية عام 1709م ، فقد أشرف العالم على عصر نيوتن Newton (1642-1727م) ، حيث تضاعفت الأبحاث في مجال البصريات ، وأصبحت من اهتمامات العلماء اليومية . ولانسى أن مشكلة الإدراك البصرى تعتبر في جوهرها قضية فلسفية بحثية ، باعتبارها تتصل بقضايا هامة بالنسبة لوجود الإنسان . وهى قضايا متعلقة بمفهوم الفضاء ، وموقع الإنسان من العالم . وبعلاقة النفس بالجسد ، وبشوق

الإنسان وفضوله لمعرفة الصعود والهبوط للنفس البشرية . وحقيقة العالم الميتافيزيقي الذي غالباً ما يتصوره الإنسان المتدين على أنه في آفاق السماوات هذه الاهتمامات ظلت مثيرة لشغف العديد من الفلاسفة اللاحقين . مما جعلهم ينظرون لقضية الإدراك Perception كمحور أساسي لفلسفاتهم . ونذكر منهم على سبيل المثال ميرلوبوتي (Merleau-Ponty 1908- 1962م) .

(5) من الواضح أن محاولة باركلي في «نظرية جديدة في الإبصار» ، أعطت للفكر الفلسفي بعداً جديداً متمشياً مع روح العصر العلمية . وبالرغم من اطلاعاته المتعمقة في مجال علم البصريات في ذلك الوقت ، الأمر الذي جعله يحتاج المتخصصين ، إلا أن باركلي لم يكن يقصد من وراء نظريته - كما يقول - البحث في علم البصريات ، أو في مجال طب العيون ، أو في كيفية سقوط الأشعة أو انكسارها . بل كانت قضيته فلسفية نفسية بحتة . انحصرت في فكرتين أساسيتين هما : فكرة البرانية الفضائية L'extériorité Spaciale أي «كيف وبأى حاسة يمكن للأشياء أن تتموضع لى طبيعياً في الخارج» . وهي القضية التي فسرها بوضوح في كتابه «مبادئ المعرفة البشرية» (فقرة 43) قائلاً : إن الأشياء لا تبدو لى في الخارج (أى الواقع) ، بل هى ميتافيزيقياً قائمة فى العقل . أما الفكرة الثانية فهى فكرة الجوانية ، أى الذات ، وهى الأساس الأول الذى تنطلق منه الإدراكات الحسية لصنع الأشياء فى الخارج ، وجعلها معتمدة فى وجودها على الذات .

ومن الواضح أن كتاب «نظرية جديدة فى الإبصار» جاء للرد على الاعتراضات التى قامت عصرئذ على فكرة باركلي فى إلغاء الجوهر المادى ،

كما وردت في كتابيه السابقين : «مقالة في مبادئ المعرفة البشرية»، «المحاورات الثلاث». وكانت الاعتراضات الرئيسية - كما أسلفنا القول - قد تمحورت حول إلغاء الجوهر المادى La Substance Materielle ، وتحددت في الاستشهاد على وجود الأشياء في الواقع ، بواسطة فكرة المسافة ، وفكرة الحجم وهو الأمر الذى سنبحثه فيما بعد .

يبقى في النهاية القول : إن معالجة باركلي لقضية العصر ، كانت معالجة فلسفية وإن كانت صدياً لروح العصر العلمية في مجال علم البصريات . هذا الأمر جعله يختلف عن ديكارت من قبله الذى أقام في عصره نظرية في علم البصريات . ومع ذلك فمن العبث القول : إن باركلي لم يتأثر بديكارت أو مالبرانش في هذا المجال . لأن أفكار هذين الفيلسوفين كانت بالفعل حاضرة حضوراً متميزاً في ذاكرة باركلي حين كتابته «نظرية جديدة في الإبصار» .

ونعود مرة أخرى إلى الاعتراض على إلغاء العالم المادى عند باركلي . فقد نوهنا من قبل إلى الاعتراض على رأى باركلي الوارد في كتابيه «مبادئ المعرفة» و «المحاورات الثلاث» ، والقائل : إن الأشياء المادية لا وجود لها في الخارج . وأنها مجرد إدراكات ذاتية تنطلق من ذواتنا لصنع العالم الخارجى . وذكرنا كيف تبلور الاعتراض في أن «المسافة البصرية» دليل بين على أن الأشياء قائمة في الواقع بمعزل عنا . مما يجعل لها وجودها المستقل عن الذات . أما في كتابه «نظرية جديدة في الإبصار» فقد كرس باركلي جُلَّ جهده للرد على تلك الاعتراضات بشكل أعمق . فقد جاءت في تلك المقالة حجج عدة لإبطال فكرة المسافة البصرية ، وذلك عن طريق التشكيك في نتائجها ، بل وإثبات أنها «مسافة لمسية» Distance Tangible وليست مسافة بصرية Distance Visuelle ، وإثبات أنها نسبية وليست مطلقة .

وقد استفاد باركلي في هذا المجال من أفكار «مولينو» Molyneux أحد اتباع ديكارت فقال مثله : إننا لاندرک المسافة في ذاتها، لأن المسافة البصرية عبارة عن خط مستقيم يتجه نحو الشبكية ساقطاً على نقطة ما . هذه النقطة لاتتغير مهما كانت المسافة . أما بالنسبة للمسافات البعيدة، فيمكن تقديرها بعدة معايير منها :

- (1) عدد الأجسام التي تتخللها كالمنازل والحقول، والأشجار . . . إلخ .
- (2) درجة وضوح أو عدم وضوح الصورة بدرجة تضائل النظر الظاهر عندما نعرف الحجم الواقعي للأشياء .

ويقول باركلي : كل الناس يستخدمون في الرؤية البصرية هذا الخط المستقيم، وهذه الزاوية، ولكنهم يجهلون المسافة الخاصة بها .

وقد ذكر باركلي عدة أدلة على بطلان المسافة البصرية كان قد أوردها في «نظريته الجديدة» . هذه الأدلة تقوم بالدرجة الأولى على نسبية الإدراك البصري، وبالتالي التشكيك في نتائجه . ومن هذه الأدلة نذكر ما يأتي :

- (1) الإدراك البصري إدراك مركب وليس إدراكاً مباشراً . والسبب في ذلك هو أن الإدراكات البصرية تكون دائماً مصحوبة بإدراكات لمسية هي التي تحدد لنا المسافة، وتعين الحجم ومواقع الأشياء . ويرى باركلي أنه بالرغم من أن لكل حاسة موضوعاتها الخاصة بها، إلا أن هذه الموضوعات يمكن إدراكها عن طريق حاسة أخرى، وذلك من خلال ملكة المخيلة . فالألوان - على سبيل المثال - تعتبر مواضيع للإدراكات البصرية . ومع ذلك يمكن أن تدرك عن طريق حاسة السمع وذلك من خلال المخيلة⁽²⁶⁾ . عندما نلفظ كلمات : أزرق أو أخضر أو أشياء مميزة بلون معين .

(26) راجع الدكتور يحيى هويدى : باركلي . دار المعارف بمصر 1960م صفحة 48 ومابعدها .

2} الإدراك البصرى نسبى لأن ثلاثة عوامل ذاتية صرفة تتحكم فيه . وتؤكد لنا أن العين لا يمكنها إدراك المسافة إدراكاً بصرياً خالصاً، وبدون الاعتماد على عوامل أخرى . وهذه العوامل الثلاثة هي :-

أ / التقلصات العضلية للعين . وهى التى ترافق المجهود الذى يقوم به الإنسان أثناء رؤية جسم ما . هذه التقلصات العضلية تتنوع بتغير المسافة [فقرة 27]⁽²⁷⁾ .

ب/ وضوح وعدم وضوح الإدراك البصرى ، فالجسم القريب جداً والبعيد جداً يتلازمان مع الغموض وعدم الوضوح [فقرة 21 ، 26] .

ج/ تحكمننا فى درنة وضوح الصورة للشئ القريب جداً، وذلك عن طريق تضيق حدقة العين [فقرة 16] .

هذا وفى سبيل التشكيك فى مصداقية المسافة البصرية المعتمد عليها فى إثبات وجود الأشياء المادية فى الخارج ، أثار باركلى قضيتين عن الرؤية البصرية ، والأفكار المرتبطة بها . وقد تساءل فى القضية الأولى عن الأسباب التى تجعلنا نرى القمر فى الأفق البعيد أكبر حجماً مما نراه وهو فى كبد السماء . مع أن القمر هو نفسه؟ أما فى القضية الثانية فقد تساءل عن سبب رؤيتنا للأشياء معتدلة فى الواقع بينما تكون صورتها مقلوبة على شبكية العين .

ويجيب باركلى عن السؤال الأول ، بأن القمر يبدو لنا أكبر حجماً وهو فى الأفق البعيد بسبب كثرة الأجسام من كواكب وأجسام صغيرة أخرى وغيرها مما يفصل بيننا وبينه . الأمر الذى يزيد من كثرة الأشعة الساقطة على

(27) راجع ترجمتنا لنصوص مختارة من «نظرية جديدة للإبصار» فى صفحة (446) من هذا الكتاب.

العين ، مما يجعل الرؤية البصرية فى غاية الصعوبة . ومن المعروف أن الصورة الصغيرة هى الأكثر دقة بالنسبة للرؤية البصرية . أما القمر وهو فى كبد السماء فهو يبدو صغيراً ، وقريباً لنا لعدم وجود المعينات السالفة الذكر⁽²⁸⁾ .

أما بالنسبة للقضية الثانية أى السبب فى اعتدال صورة الشيء فى الواقع بالرغم من وجودها مقلوبة على العين ، فقد أرجعه باركلى إلى خلط الناس بين الصورة البصرية والصورة اللمسية . أى بين الأفكار البصرية والأخرى اللمسية ، فالصورة الموجودة على الشبكية هى صورة لمسية ولا علاقة لها على الإطلاق بصورة الشيء فى الواقع والالتباس يأتى عادة من الخلط بين الفوق والأسفل البصريين والفوق والأسفل اللمسيين ، واليمين والشمال البصريين واللمسيين .

وعليه فللقوف على الصواب فى الحكم يجب تجنب الخلط بين الاثنين : «الإيمان بأن المواضيع البصرية ليس لها أى مسافة لابتعددة ولا قريبة من أى أشياء لمسية» . وعليه فالصورة المقلوبة على الشبكية هى الصورة اللمسية ولا علاقة لها بالصورة المعتدلة أمامى . والدليل البين على ذلك هو أن الصورة اللمسية المقلوبة على الشبكية تتحول إلى صورة معتدلة إذا ما رأى شخص آخر هذه الصورة عن قرب من عينى . ويستنتج باركلى من ذلك أن إدراك المسافات ليس إدراكاً بصرياً ، بل هو إدراك لمسى⁽²⁹⁾ .

(28) انظر ترجمتنا للفقرتين L.XVII ، L.XVIII ، صفحة 451-452 .

(29) انظر الدكتور يحيى هويدى : باركلى . صفحة 50 وما بعدها .

ثانياً: الاعتراض على ذاتية الإحساس بفكرة الحجم :-

اعتراض البعض على فكرة باركلي القائلة إن الصفات الأولية والثانوية للشيء هي صفات ذاتية لا وجود لها خارج الذات . ورأى هؤلاء المعترضون أن صفة الحجم مثلاً صفة قائمة في الشيء خارج الذهن ودليل على وجود الشيء في الواقع بمعزل عن العقل . فالعين تدرك الشيء على اعتبار أن له حجماً معيناً . وهذا يعنى أن الحجم ليس صفة ذاتية، بل هو قائم في الشيء الموجود في الخارج . ويرد باركلي على هذا الاعتراض بالعودة إلى فكرة التفريق بين الإدراك البصرى والإدراك اللمسى للحجم . ويقول : إن إدراكنا للحجم هو إدراك لمسى وليس إدراكاً بصرياً . مما يعنى أن الحجم انعكاس للذات مهما تصورنا استقلالته عنا .

ولكى يؤكد باركلي رأيه الأنف الذكر قدم لنا فى (الفقرة 32) من كتابه : «نظرية جديدة فى الإبصار» مثلاً كان قد بعث به مولينو Molyneux أحد علماء العصر وأحد أتباع ديكارت إلى جون لوك كدليل على عدم صدق المعرفة الحسية التى يناصرها هذا الأخير . يقول المثل : لنفرض أن رجلاً ولد أعمى وهو الآن فى مقتبل العمر . هذا الرجل تعلم كيف يميز بحاسة اللمس بين مكعب وكرة من نفس المعدن ونفس الحجم . لنفرض أن هذا الرجل أنعم الله عليه فجأة بالتمتع بحاسة البصر . ولنفرض أنه قد طلب منه على الفور أن يسمى الشكلين السابقى الذكر (أى الكرة والمكعب) باستخدام حاسة البصر دون أن يستخدم اللمس . فهل يمكنه الوصول إلى ذلك ؟

والجددير بالذكر أن السيد مولينو الذى بعث بهذه المعضلة إلى جون لوك كان قد قرنها بإجابته وهى النفس . وجون لوك تبع هذا الأخير بالنفى أيضاً بحجة أن الحجم إحساس لمسى وليس بصرياً . أما باركلي فقد ذهب إلى أنه

لبس في إمكان هذا الرجل التمييز بين السطحين بالبصر فقط، بل إن السؤال سيكون بالنسبة له مضحكاً وغير ذي معنى. أي أنه سوف لن يفهم السؤال على الإطلاق. والسبب في ذلك في اعتقاد باركلي: هو أن هذا الرجل قد تعلم كلمات لغوية أي أسماء كانت مقرونة بتجربة تطبيقية على تلك الأشكال بحاسة اللمس. وبالتالي فإن تلك الأسماء اللغوية «في استخدامها العادي تكون دائماً خارج نطاق ماهو مختوم في عقله من أجسام أو أشياء صلبة كان قد أدركها باللمس عن طريق المقاومة الصادرة عنها. أما في حالته هذه، فليس هناك صلابة، ولامقاومة أو نتوء يمكن أن يدرك بحاسة البصر»⁽³⁰⁾.

أما وليم جيمس فقد نفى أن يكون لكل حاسة موضوع مستقل بها لايتداخل مع موضوع الحواس الأخرى. وقال: إن عدم قدرة الكفيف عن تمييز هذه الأشكال الهندسية بحاسة البصر الحديث العهد بها، راجع بالدرجة الأولى إلى حالة الارتباك العقلي - والذهني التي يعيشها في هذه الفترة الجديدة بالنسبة له. لكنه من حيث المبدأ قادر على التمييز بينها.

مشكلة الكليات والنزعة الاسمية:

عندما شب الخلاف في مجال المعرفة بين سقراط والسوفسطائيين بشأن ما إذا كانت هناك حقيقة أولية ثابتة يمكن للإنسان الوصول إليها في هذا العالم. كان لابد لسقراط لدعم اعتقاده في هذا الشأن من تحديد المفاهيم، والمعاني وتصنيف المفردات اللغوية إلى أصول وفروع. حتى يمكن حصر الجدل في مسارات معينة تسهياً للفكر ليتطابق مع الوجود بعيداً عن الفوضى الفكرية التي دأب السوفسطائيون على معالجة الوجود من خلالها.

(30) انظر ترجمتنا (فقرة 35 لاني). ص 457.

ومن هنا ظهرت بفضل سقراط فكرة تحديد المعانى، والمفاهيم والتصورات. فكانت بذلك بداية جادة لظهور الكليات والأجناس والأنواع. وهى مقولات تنظم الفكر، وتطرح نفسها منهجاً له تمهيداً لتعامله مع الواقع النفسى، والاجتماعى والأخلاقى، والطبيعى. وكانت تلك النشأة السقراطية للكليات بداية الطريق لتخليص الفكر اليونانى، والإنسانى فيما بعد من أساليب السوفسطائيين التى ضاعت الحقيقة بين طياتها نتيجة للتلاعب بالألفاظ، واستخدام مفردات اللغة بمعان مختلفة بغية تضليل الآخرين. ومن المعروف أن السوفسطائيين كانوا من هواة الجدل من أجل الجدل. معتبرين ذلك مهارة لا تتسنى للمرء إلا إذا كان قادراً على إثبات الحق على أنه باطل، والباطل على أنه حق. وكان الأساس للخروج من هذه المعضلة هو تحديد المعانى بالكليات والأجناس. وإبراز المفاهيم؟ العامة والتصورات، والماهيات من أجل التأكيد على الاتصال الفكرى، وذلك تثبيتاً للعلم والحقيقة.

عند ظهور الفلسفة الأفلاطونية، اتخذت هى الأخرى من الكليات والماهيات أساساً لها. حيث اتخذت هذه المقولات اسم المثل التى تصورها أفلاطون فى البداية أنها أزلية أبدية ثابتة، قائمة فى عالم مفارق مستقل بها بعيداً عن عالم الأشياء الحسية. الأمر الذى صبغ فلسفة أفلاطون بصبغة الفلسفة المثالية. وجعلها أمماً للتفكير المثالى لما جاء بعدها من فلسفات فى هذا الإطار. لكن أفلاطون ما لبث أن عاد فى محاوره بارمنيدس إلى القول: بأن المثل تشارك فى عالم الأشياء بما فيه من كثرة وتنوع. وكان فى هذا الأمر ما سبق لنا ملاحظته من صعوبات بالغة واجهت هذه النظرية فيما أطلق عليه بنظرية المشاركة.

المهم أن للكليات والماهيات (أى المثل) وجوداً حقيقياً وواقعياً. لكن هذا الوجود قائم فى عالم آخر، إنه عالم المثل. وإذا سألنا أحد أتباع هذا المذهب

عن الفرد والكلى بالنسبة لكلمة إنسان، لأجاب بأن الاسم العلم منه (محمد مثلاً) يشير إلى فرد بعينه في الواقع المحسوس، لكن الكلى منه مجرد موجود في عالم المثل. إنه المثال الذي خلق على غرار أفراد الإنسان بالتشابه أو بالمحاكاة. ومن هنا أطلق على مذهب أفلاطون ومن تبعه في قضية الكليات بأصحاب المذهب الواقعي أو الشئني.

أما أرسطو فقد فسّر فلسفة أستاذه تفسيراً جديداً. الأمر الذي هذب تلك الفلسفة من شوائب اللاواقعية دون أن يضحى بالأسس المثالية لأستاذه عدو المادية. توأم أرسطو - على ما يبدو - بين العقل والمادة. فأقام وحدة لا تتفصم بين العقل والوجود على غرار ما نادى به أبوالمثالية اليونانية بارمنيدس. وأكد أرسطو على أن الكليات أو الماهيات هي أساس التفكير، وأساس العلم. إذ أن إيمان الباحث بأن هناك حقيقة كلية يمكن الوصول إليها في النهاية، هو الضمان الوحيد، والحافز الرئيسي من أجل التطلع عند الإنسان للوصول إلى تلك الحقيقة. فلو لم تكن هناك فناعة مسبقة لدى الباحث بأن هناك قانوناً كلياً تخضع له ظاهرة ما، لما كان في ذلك حافز له لدراستها، والاهتمام بها.

لكن أرسطو وضع لنفسه منهجاً مناقضاً لمنهج أستاذه. فقد أيقن أن العقل الجزئي عند الإنسان لا يستطيع أن يصل إلى الكليات إلا انطلاقاً من الجزئيات. ومن ثم كان موضوع العلم لديه وبدايته هي جزئيات الواقع المحسوس. بينما بقيت خواتمه الضرورية هي الكليات أي القوانين، والنظريات العامة. أما اللفظ الكلى (كلمة إنسان مثلاً) بالنسبة لأرسطو فلا وجود له لا في عالم المثل، ولا في عالم الأفراد الجزئية في الواقع. وإنما وجوده قائم في عقل الإنسان. فنحن لانرى سوى محمد وعلى وزيد. أي أفراد الإنسان. أما الإنسان أو الإنسانية كمفهومين كليين، فلا وجود لهما إلا

فى عقل الإنسان . أى أنهما تصوران عقليان . ومن هنا أطلق على مذهب أرسطو ومن تبعه فى هذا الصدد ، أصحاب المذهب التصورى Conceptualisme .

ظهر فى إطار الكليات أو الأفكار المجردة مذهب ثالث مخالف للمذهبين السابقين وهو يرى استحالة اشتقاق معارفنا من غير عالم الأفراد الجزئية . فكلمة «إنسان» العامة ، لانشير بها إلا إلى واحد من الأفراد ، نتخذه مثلاً لسائر أشباهه من الأفراد . ولذا يُصبح الاسم الكلى «إنسان» مجرد اسم لا وجود له فى الواقع . ومن هنا أطلق على هذا الفريق اسم مذهب الاسمين Nominalisme .

إذا فالتزعة الاسمية تعنى أن الكليات والماهيات وسائر الأفكار المجردة الأخرى لا وجود لها وجوداً مستقلاً لا فى الواقع ولا فى الذهن . أى أنها مجرد ألفاظ أو أسماء تدل على شيء غير محدد فى الواقع . وهذا يعنى أن الواقع هو ميدان الأفكار الجزئية .

فالتقسيم الثلاثى السالف الذكر لمشكلة الكليات ، أى الواقعية ، والتصورية ، والاسمية يعبر عن مشكلة الكليات Problème des Universaux التى شغلت فكر رجال العصور الوسطى . لكن التمييز بينها وبين معانيها الحديثة «كالاسمية العلمية» Nominalisme Scientifique التى ستطرق إليها بعد حين ، يستدعى منا تتبعاً تاريخياً موجزاً لتطورها .

الاسمية بمفهوم العصور الوسطى : Nominalisme Médiéval

كان «بويس» Boèce الذى ولد حوالى 470 ميلادى أول رجال الفكر فى العصور الوسطى ، وأول شاهد أطل - بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية - على العالم المسيحى . حيث كان رجل دين وعالم لاهوت وشارحاً ومترجماً

للاتينية للعديد من المؤلفات الأرسطية. ويرجع الفضل الأول لهذا العالم في إبراز مشكلة الكليات، التي ظلت مثار جدل بين رجال الدين والفلاسفة طيلة فترة العصور الوسطى الأوروبية، والمشكلة المعنية التي بدأت في صورة منطقية، يمكن طرحها في صيغ ثلاث على النحو الآتي :-

* هل الكليات، أي الأجناس والأنواع تتمتع بوجود حقيقي في الخارج، أم أنها موجودة فقط في الذهن.

* وإذا تمتعت بوجود حقيقي في الخارج، فهل يكون هذا الوجود مادياً؟

* وإذا تمتعت بوجود خارج الذهن، هل يكون هذا الوجود مرتبباً بالموجودات أم أنه مستقل عنها؟

يقول «بويسى» الجنس على سبيل المثال مشترك بين جملة من الأنواع. وهو بذلك لن يكون موجوداً في ذاته On soi. إذ أن جميع الأنواع المندرجة تحته تستغرقه بكامله في نفس الوقت. وهكذا بالنسبة للنوع إزاء الأفراد المندرجين تحته. وعليه، فإن ماهو موجود فهو موجود لأنه واحد: والنتيجة هي أن الأجناس والأنواع ليس في إمكانها الوجود (مستقلة عن الأفراد)، «كما أن الكلى لا يمكنه أن يكون متعددأ، لأنه يوحد الأفراد الذين يعتمدون عليه. ولو لم يكن الأمر كذلك، لأصبح من الضروري الصعود في سلسلة الأجناس إلى ما لانهاية. وبدون أن يُقابل المرء جنس الأجناس Genre Suprême»⁽³¹⁾.

ويتساءل «بويسى» قائلاً: هل يعني هذا الأمر أن الكلى فكرة فارغة لا وجود لها؟ ثم يجيب بالنفي لأن الكلى في اعتقاده ليس نتاجاً لأداة وصل بدون أن يكون له وجود واقعي. فهو ليس مثلاً كفكرة «القرن الذهبي» الذي

.Pliade. éd. Gallimard. I. p. 1228

(31)

يمكنك أن تفكر فيه لكنك لاتستطيع أن تعيش في الواقع إلا أفراده التي هي المائة سنة. ويقول «بويسى»: إن التفكير في الجنس يتأتى عن «التقسيم والتجريد». فنحن نفصل أثناء التفكير ما هو مجتمع في الشيء الموجود. وهذا الأمر يؤدي إلى نتيجة مفادها «أن الكليات Les Universaux تقوم في الواقع مرتبطة بالمحسوسات، لكن التفكير فيها يتم وهي منفصلة عن هذه المحسوسات»⁽³²⁾. وبعبارة أخرى، فإن نفس الموضوع يعتبر كلياً عندما نفكر فيه، وجزئياً عندما ندركه في الأشياء التي يوجد فيها.

ويتضح مما سلف ذكره، أن «بويسى» يقيم فرقاً واضحاً بين أفلاطون الذي يجعل من الأجناس والأنواع وجوداً مستقلاً عن الموجودات الحسية من ناحية، وأرسطو الذي يجعل لها وجوداً في العقل. ومن هذا التمييز الأول من نوعه في تاريخ الفلسفة، فتح هذا الفيلسوف الباب على مصراعيه للواقعية Réalisme، وللسمية Nominalisme، بالرغم من إدعائه أنه لم يدعم وجهة النظر الأرسطية في هذا الشأن، إلا بسبب تناوله شرح «مقدمة لدراسة المنطق الأرسطي». وقد يكون في تعليق «بويسى» هذا إبعاد الشبهات والنقد الموجه من أولئك الذين يجعلون من الأفلاطونية أساساً للمسيحية.

لقد فرق «بويسى» أيضاً في كتابه «السلوى» La Consolation - الذي هيمن عليه الفكر الأفلاطوني - بين قضية القضاء والقدر، وما يمكن أن نسميه بالحرية والاختيار في الأديان. فقد عرض بتعمق في هذا الكتاب، العلاقة بين الخالق والمخلوق، وفكرة العناية الإلهية La Provedence وسماحتها. ويجب «بويسى» عن السؤال التقليدي القائل: كيف يمكن التوفيق بين فكرة صروف الدهر وحدوث الصدفة، مع القول بأن الله يدير شؤون الكون بعنايته؟

فيقول: إن المصير Le Destin والعناية الإلهية أمران غير متعارضين، بل إن أحدهما يعتمد على الآخر. إذ أن العزم الإلهي يدور في حدود الزمن. وهذا ما يسمى بالمصير الذي هو «النظام المحكم الذي يربط بين الأشياء المتحركة والذي بواسطته ترتب العناية الإلهية كلاً منها وتضعه في المكان المناسب. ومن هنا يمكن القول: إن ما يعتمد على المصير، يعتمد بالضرورة على العناية الإلهية. وكلما اقترب المرء من رحاب الله كلما نجا من المصير. وهذا تماماً كما يحدث للمرء عندما يتملص من حركة الدائرة باقترابه من مركزها»⁽³³⁾.

وبضيف «بويسى» في مجال حرية الإرادة قائلاً: ليس هناك صدفة. وليس بوسع أى من الموجودات الهروب من نظام العلية وتسلسل الأسباب المعتمد كلياً على العناية الإلهية. ومع ذلك - وفي إطار الفكرة السالفة الذكر وهي الاستجارة بالألوهية - فالحرية قائمة بقدر ما تكون النفس مستغرقة في تأملها في ذات الله. ويقدر ما ابتعدت عن المحسوس. إذأ، فحرية الإرادة Le Libre Arbitre لاتتناقض مع علم الله الذي لايرتبط بفكرة الزمن من حيث الماضي والمستقبل باعتباره علماً أبدياً. ولأن الله يعلم الأحداث في حينها، دون أن تكون في المستقبل. وهذا يؤكد أن الله يرى مسبقاً الأحداث دون أن نمس تلك الرؤية حريتها، أو تنال من كيفية حدوثها.

وصفوة القول - في محاولة «بويسى» للخروج من متاهة القضاء والقدر التي تورط فيها - هو أن الموجودات الطبيعية خاضعة لنظام الكون، الذي خلقه الله وأحكم تنظيمه. وهذه الموجودات ليست بمنجى من مصير هذا النظام. أما بالنسبة للإنسان فهو - بحكم وضعه ككائن يتحلى بملكة العقل التي هي عنصر إلهي فيه - فهو في مقدوره الخروج من هذا المصير أى فلكية الأحداث. وذلك

بالتأمل فى ذات الله والالتحام به مما يخرجها من جبرية الطبيعة إلى الإرادة الحرة المطلقة التى تتمتع بها الألوهية⁽³⁴⁾. هنا يدرك الإنسان المستقبل على غرار الألوهية. وحيث لا يكون فى هذا الحال للأحداث أى من الضرورة Nécessité بالنسبة للإنسان، مما يجعل إرادته حرة. ومن هنا نستوضح عدل الله عندما ينيب المحسنين، وينتقم من الظالمين.

ومهما كان الأمر فى تبريرات «بويسى» بشأن قضية القضاء والقدر، فإن الأمر لا يبدو بالنسبة له سوى حشد هائل من المتاهات التى لم يفلح فى الخروج منها. وهذا أمر طبيعى، فبمجرد أن يؤمن المرء بأن هناك إلهاً خلق هذا الكون بما فيه، وأنه يحيطه بعنايته، فعلى المرء أن يتواضع فى تقييمه لقضية حرية الإنسان. ففى محاجات «بويسى» لتبرير حرية الإرادة، تكبيل لهذه الإرادة بصورة واضحة. إذ أن الاختيار الوحيد للمرء - على ما يبدو - فى هذه المحاجات هو التأمل فى ذات الله، واتخاذها ملاذاً له من هيمنة الضرورة الطبيعية. ومهما كانت النتيجة فهى تحمل فى ذاتها فكرة الجبر والتوجيه.

ظلت فكرة الكليات حتى نهاية القرن التاسع الميلادى تسير فى الاتجاه الأفلاطونى الواقعى. فالماهيات لها وجود واقعى من خلال أفرادها. ومن الذين عنوا بهذه القضية «فريديجيز دوتور» Frédegise de Tourr الذى سار فى الاتجاه الأفلاطونى، وأكد على أن للماهيات والكليات وجوداً حقيقياً. أما «سكوت أريجين» Jean Scot Brigène، فقد أكد هو الآخر على الاتجاه الأفلاطونى مميزاً بينه وبين أرسطو. إذ أن هذا الأخير كما يراه سكوت قام

(34) هذا النوع من الصوفية كان - على ما يبدو - أحد المصادر الرئيسية، لحل مشكلة القضاء والقدر عند إيمانويل كانت، الذى طرح فى كتابه: «الدين فى حدود العقل البسيط» ما يشبه هذا الحل. راجع كتابنا: «مبادئ فلسفة هيغل». السابق الذكر، ص 145.

بتقسيم المقولات وفقاً للوجود، وليس وفقاً للحمل على الوجود. ومن هنا يرى سكوت أن للماهيات الممثلة في المقولات العشر عند القديس أوغسطين وجوداً حقيقياً. وقد أوضح «سكوت» في كتابه «تقسيم الطبيعة»، أن العالم يتقل من الكلى إلى الجزئى ثم يعود من جديد فى مسيرته من الجزئى إلى الكلى، مما يجعل الحلقة متصلة بين الجزئى والكلى.

تقسيم الطبيعة عند «سكوت» يمثل واحدة من العمليات الأربع للجدل عنده. أما العمليات الأخرى فهى: الانحلال *La Résolution*. والتحديد *Définition*، والبرهنة *La Démonstration*، والعمليتان الأخيرتان المستخدمتان فى اختيار المجد السماوى المقرر سلفاً *Le Prédetermination* تندثران أمام العمليتين الأخيرين اللتين تجددان «الحركة المادية المزدوجة» التى تنزل بفضلها المخلوقات من الخالق، وتصعد بهما من جديد من الجزئى إلى الكلى فيما يسميه «سكوت» بعملية التحليل (أو التحلل). وهى عملية انتقال تتم فى غمضة عين من المعلول إلى علته.

إن عملية التحول هذه بين الذهاب والإياب للكائنات، هى التى تعطى فى النهاية المعنى الحقيقى لتقسيم الطبيعة إلى الأربعة أنواع التى عرضها «سكوت» فى مقدمة كتابه الآنف الذكر. وهى:

- نوع خالق غير مخلوق.
- نوع مخلوق وخالق.
- نوع مخلوق وغير خالق.
- نوع غير مخلوق وغير خالق.

فالأنواع الثلاثة الأولى تختص بالله الذى لا يكون جزءاً من الكون المخلوق، ولكنه المصدر الأول لهذا الكون. ولهذا السبب يسمى «سكوت»

الله العلل الأولى (أى الأفكار) للماهيات المدركة، والأجرام السماوية المنظورة والديوية. أما النوع الرابع، فهو مطابق للأول.

ولكن ما مفهوم الله عند «سكوت»؟ يقول هذا الفيلسوف: بالرغم مما نجده فى الكتاب المقدس من صفات جسمانية للألوهية، كعبارات: «يد الله» و«عين الله»، إلا أن الله يتجاوز كل فهم. إنه ماهية، وفضيلة وحقيقة. ولهذا السبب يتجاوز «سكوت» الحديث عن النوع الأول للتركيز على النوع الثانى من الكائنات. كما يرى أن المقولات العشر التى تمثل الأجناس المثلى للتمييز، لا يتناسب أى منها مع هوية الله الذى يتجاوز بقدرته كل حكم. ولم يبق لنا من سبيل معرفته سوى الصعود إليه من جديد - باعتباره العلة الأولى - انطلاقاً من محتوى المقولات. ويقول سكوت: إن الله هو الماهية المثلى Superessence.

أما «هيريك أوزير» Heiric Auxerre فقد تأثر بـ «سكوت إريجين» فى نظره للطبيعة. لكن نصوصاً أخرى لهذا الفيلسوف عن «الكليات» تجعله يندرج تحت مبدأ الاسمىة. فالأسماء المجردة والصفات لامتعى لها بدون ارتباطها بالأشياء «عندما نقول: أبيض أو أسود بدون أن نجعل هذه الصفة مرتبطة بجوهر محدد يحمل هذه الصفة أو تلك، فإننا فى هذه الحالة لانفلح فى الإشارة إلى شىء معين. ولذا علينا على الأقل أن نقول: رجل أبيض أو حصان أبيض. وكذلك الأمر بالنسبة لصفة السواد»⁽³⁵⁾. هذا الأمر يوضح لنا أن الألفاظ المجردة والصفات لامتعى لها بدون ارتباطها بالجزئيات. إنها فى النهاية مجرد أسماء.

ومع ذلك، يرى «أوزير» أن الأسماء العلم لا حصر لها، وليس فى

Ibid., p. 1260.

(35)

وسع أى عقل؟ أو ذاكرة أن تستوعبها. وعليه فإن وظيفة الأنواع هى جمع هذه الأسماء الداخلة فى إطارها فى بوتقة واحدة، حتى يسهل على المرء معرفتها. وهكذا تكون على نفس المنوال وظيفة الأجناس والمهايات.

مع بداية القرن الحادى عشر، بدأت مشكلة الكليات تتخذ الاتجاهات الاسمية المناقضة للواقعية التى سادت روح القرن التاسع الميلادى. وكان أول الفلاسفة الضليعين فى مذهب الاسمية هو «روسلان» Roscelin الذى ولد فى منتصف القرن الحادى عشر.

كانت نشأة المذهب الإسمى فى هذه الفترة نشأة صريحة وواضحة. المذهب الذى رفض الوجود الحقيقى للكليات Universalia كالأجناس والأنواع. فكانت عقيدته قد جاءت رداً على السؤال الذى سبق لنا الإشارة إليه، والمطروح من قبل فرفرىوس السورى Perphyre⁽³⁶⁾ فى بداية كتابه:

(36) فرفرىوس السورى porphyre هو تلميذ أفلوطين Platin وكاتب سيرة حياته. ولد فى مدينة Tyز فى سوريا (فينيقيًا) عام 234م. عاش متنقلاً بين أثينا وروما. يعد فرفرىوس من أهم الفلاسفة الأفلاطونيين الجدد. فقد لعب دوراً هاماً فى تطور الفكر فى بداية المسيحية، وخلال العصور الوسطى الأوروبية. كانت له كتب عدة لكن معظمها فقد. وقد أثر بفكره فى عدد كبير من المؤلفين اليونان واللاتينيين والعرب. أقام فرفرىوس ابتداءً من عام 254م خلال هيمنة الإمبراطورية الرومانية - فى أثينا للدراسة. واطلع لأول مرة هناك على مذهب أفلوطين الذى يعتقد أنه يشرح بدقة محاورات أفلاطون. ذهب إلى روما عام 263م للاستماع إلى أفلوطين نفسه. هناك حيث طلب منه أفلوطين مراجعة، وتصحيح، وطبع مؤلفاته. تأثر فرفرىوس بالفلسفة الروحية لدى أستاذه. وترك عدة مؤلفات من أهمها تعليقه على منطق أرسطو Jsagoge، المكون من عشرين صفحة، والذى لقى نجاحاً منقطع النظير. حيث ترجم فى ذلك الوقت، إلى معظم اللغات. فكانت له هيمنة كاملة على فكر العصور الوسطى الأوروبية، بما أثاره من اهتمام بقضية الكليات أو الأفكار المجردة. له مؤلفات عدة فى الفلسفة والدين اتسمت بنقد العقيدة المسيحية. كما شرح مؤلفات أفلاطون وأرسطو، وأستاذه أفلوطين التى أحالها إلى فلسفة روحية صرفه.

«مقدمة لدراسة مقولات أرسطو» Isagoge كما أسلفنا القول عند حديثنا عن «بويسى» Boèce .

على أية حال ، دعنا نقل : إن أبرز القائلين بالمذهب الإسمى خلال القرن الحادى عشر هو «روسلان» Rocelin ، الذى لم يعرف عنه إلا القليل عن طريق خصومه من أمثال القديس أنسيلم Saint Anselme ، وأبيلارد Abelard الذى انشق عن أستاذه المنطقى الشهير جيوم دو شامبو Guillaume de Champeaux ، أحد دعاة الواقعية المتطرفة فى قضية الكليات⁽³⁷⁾ . ومن المؤكد أن «روسلان» من أنصار المذهب الاسمى المعروف (بالألفاظ الصوتية) Doctrine des Voces ، القائل : إن الأجناس والأنواع إن هى إلا مجرد «ألفاظ» Voces أو «نفحات» Des Souffles . أو «انتشار الأصوات» émission de voix فهى غير قادرة من حيث هى كليات على أن تكون أشياء . فالأشياء هى الأفراد . فإنسان معين (كمحمد وعلى وفاطمة . . إلخ) يتمتع بوجوده الواقعى . وكلمة «إنسان» التى تشير إليه واقعية . لكن النوع «الإنسان» ليس له وجود حقيقى . إنه اسم مجرد .

إن القول باسمية الأجناس والأنواع عند «روسلان» ليست من قبيل العبث . ولم يكن الدفاع عن هذا المذهب جزافاً . إذ أن «روسلان» رجل دين قبل كل شيء ، ولهذا فتحديد المصطلحات لديه لا بد من أن تأخذ مجراها فى إطار تفسير العقيدة المسيحية .

وعندما قام «روسلان» بتحديد عقيدة التثليث La Trinitaire ، كان عليه أن يعطى للأشخاص مزية فى الوجود على الماهية Essence . فلو قلنا إن

(37) انظر كتاب الدكتور عبدالرحمن بدوى : فلسفة العصور الوسطى . مكتبة النهضة المصرية 1969 م . صفحة 79 و صفحة 82 وما بعدها.

الآقائيم الثلاثة (الأب والابن والروح القدس) يشكلون شيئاً واحداً كما هو مطروح فى العقيدة المسيحية، لابد لنا فى هذه الحالة من قبول فكرة تجسد الأب والروح القدس مع الابن. وهو أمر غير مقبول فى هذه العقيدة. من هنا يرى «روسلان» إنه من الأفضل الحديث عن ثلاثة أشياء متلازمة بالقوة والإرادة.

هذا الاتجاه جعل هذا الفيلسوف يتعد عن المصطلح اللاتينى الكلاسيكى الخاص بعقيدة التثليث. ويتبنى المصطلح اليونانى القديم الذى يشير إلى «ثلاثة جواهر». ويعتقد «روسلان» أن تفسيره لعقيدة التثليث بهذا الشكل، هو التفسير الوحيد الذى يمنعنا من القول بوجود ثلاثة آلهة. ومع ذلك فهذا الرأى أدانه القديس أنسيلم متهماً إياه بالانسياق مع الاسمية بطريقة غير معقولة. يقول القديس أنسيلم: «إذا لم يفهم «روسلان» فكرة وجود عدد من الرجال فى إنسان واحد وهو «النوع»، فكيف يمكن له أن يفهم أن الأشخاص الثلاثة المقدسين يكونون إلهاً واحداً؟. وإذا لم يميز «روسلان» بين حصان ولونه، فكيف يمكن له أن يميز آلهة فريداً عن علاقاته المتعددة (التي هى الأشخاص)؟»⁽³⁸⁾. والجدير بالذكر هو أن القديس أنسيلم كان قد انتقد منطقة ذلك العصر بسبب اعتقادهم فى الجواهر الكلية بأنها مجرد «نفحات أصوات»، وبسبب عدم قدرتهم - فى رأيه - على إدراك الوجود المستقل للألوان عن الأشياء.

خلاصة الموضوع هى أن الوجود الحقيقى عند «روسلان» لا يكون إلا للجواهر الفردية. وبهذه النزعة الاسمية، وبشروحه لعقيدة التثليث، وعقيدة التجسد Incarnation من خلال هذا المذهب، كان تفكير «روسلان» عاملاً مقلقاً لمعاصريه من رجال الدين. ومن هنا يعتبره الكثيرون أحد العلماء القلائل الذين تركوا بصماتهم فى تاريخ العصور الوسطى.

Ibid., I. p.1293.

(38)

إن الاتجاه الاسمي الذي مر به (جايوم دو أوكام)، لم يؤت ثماره إلا مع منتصف القرن الثاني عشر. حيث نشأت مجموعات اسمية وواقعية تتسابق للإجابة عن ذلك السؤال. وعندما طرح «ساليسبورى» Jean de Salisbury في ذلك العهد عدة حلول لمشكلة فرفيوس المزعومة، غدت تلك الحلول الخلاف من جديد، وألهبت مشاعر المفكرين الذين لم يعد لهم شغل شاغل غير تلك المشكلة المفتعلة.

كان من أبرز الاسمين في هذا العصر هو «أبييلارد» Abelard تلميذ روسلان، والذي كان ينتمى بدوره إلى مذهب غير محدد الهوية. لكن جذور المذهب الإسمي لهذا العصر، كانت قد ضربت في أعماق العصور لتصل إلى «أوزير Auxerre في شرحه للمقولات العشر عند القديس أوغسطين. لتمر به «بويسى» Boèce في تعليقاته على تلك المقولات. ثم لانسى تعليقا منسوبا إلى «رابان» Rabin على كتاب Isagoge^(*) لفرفيوس السورى حيث نجد إشارة للمؤلف إلى فكرة مفادها أن فرفيوس أثار الكليات على أنها (خمسة ألفاظ صوتية)، وليست أشياء. وكانت الحجة الرئيسية المطروحة من «رابان» على اسمية الكليات، قد جاءت على النحو الآتى: لما كان تعريف اللفظ الكلى L'universel بأنه محمول Prédicat، فهو لن يكون بذلك سوى لفظ فحسب. إذ أن الشيء لا يمكن له أن يكون بأى حال من الأحوال محمولا⁽³⁹⁾.

على أية حال، ففي غمرة ذلك الجدل المتجدد بحدّة خلال القرن الحادى عشر، يزعم الكل أنه قد اشتق جذوره الفكرية من فلان وعلان عبر التاريخ.

(*) Esagoge كلمة يونانية تعنى (مدخل)، وهى عنوان كتاب لفرفيوس قصد منه أن يكون مقدمة لكتاب «المقولات» لأرسطو. وقد طرح فرفيوس فى هذا الكتاب أسس نظرية الكليات الخمس، وهى: الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض.

وعبر نصوص يزعم أنها تنتمي لهذا أو ذاك بشأن الرأيين المتناقضين . لكن الحقيقة - على ما يبدو - هي أنه لا «هيريك» Heiric ، ولا «رابان» قد قدم نفسه على أنه من أنصار المذهب الاسمي ، بل إن مصطلح الاسمية لم يكن في حد ذاته قد وجد بعد . ولهذا السبب لا بد أن تؤخذ مجادلاتهم الفكرية في قضية الأجناس على أنها تأملات على مستوى الجدل المحض . إذ أنهم لم يطرحوا المشكلات بعد ، على المستوى الفلسفي . ومن هذا المنطلق قد يكون من المجازفة القول : بأن مشكلة الكليات كانت مشكلة العصور الوسطى بكاملها .

ومع ذلك فبانتهاه فترة العصور الوسطى ، نجد أن حرب الكليات والتصورات قد حطت أوزارها . وذلك بسبب انشغال العقل البشري في مطلع العصور الحديثة ، وخلال القرن السابع عشر بالتحديد ، بأمور أجدى وأهم . كالتفكير في المنهج ، وإصلاح الذهن ، وتفسير الظواهر الطبيعية التي تمس حياة الإنسان . فقد تميز هذا القرن (القرن السابع عشر) بميزة هامة : هي رعاية المفكرين ، والفلاسفة فيه بقضية المنهج أو الأسلوب الذي يجب اتباعه في البحث العلمي . فقد ظهرت في هذا العصر عدة مناهج نذكر منها : «الأرجانوم الجديد» لفرنسيس بيكون ، و«مقال في المنهج» لديكار ، ورسالة لإصلاح الذهن» لسبينوزا ، و«منطق فن التفكير» لفلاسفة بور روايال ، و«البحث عن الحقيقة» للمبرانش .

باركلى وعودة القضية:

ومع بداية العصر الحديث ، وبدء الحركة العلمية التجريبية في الانطلاق ، جاء باركلى ورفع شعار النزعة الاسمية من جديد . وشن حرباً شعواء ضد الأفكار المجردة Les idées Abstraites بسبب خطورتها - في اعتقاده - على البحث عن الحقيقة . وقد رأينا من قبل ، كيف رأى باركلى أن

مبعث الإيمان بالأفكار المجردة هو اللغة واستخداماتها وكأنه أراد أن يقول : إن الحركة العلمية فى حاجة إلى لغة علمية محددة ومقتضبة أشبه بلغة الرياضيات . كما تصدى باركلى لأفكار جون لوك الحسية الداعية إلى تأكيد الجوهر المادى وانطلق - كما ذكرنا آنفاً - من الاعتقاد عند الناس بأن كل لفظ لغوى لا بد أن يكون له ما يقابله فى الواقع .

قال باركلى : إذا تمعنا فى الأفكار المجردة ، فإننا نجد لها إما صفات لموضوع ، وإما موضوع محمول عليه هذه الصفات . وفى كلتا الحالتين يرى باركلى أنه لا يصل بنا الاعتقاد إلى أى أفكار مجردة . فرؤيتنا على سبيل المثال لكرة صفراء تتدحرج ، تقوم على ارتباط بين شكل الكرة ، واللون الأصفر ، والحركة أى التدحرج . ومن المستحيل تجريد إحدى هذه الصفات عن الكرة أو تخيلها منفصلة عنها .

أما بالنسبة للمعانى المجردة الخاصة بالألفاظ ، فهى أعقد حالاً من الصفات . الأمر الذى يصعب معه الحصول على فكرة مجردة عنها . فأسماء العلم مثل : محمد ، على ، فاطمة . . . إلخ ، لديها من الاختلافات ما يصعب معه اسقاطها للحصول منها على «اسم علم» . أو اسم مجرد يدعى «إنسان» . ومع هذا فقد سبق لنا القول : إن باركلى لا ينكر فضل التجريد فى العلم ، وإثارة تاريخ الإنسان وذاكرته .

ومع ذلك ، يحق للمرء أن يتساءل عن السر وراء دعوة باركلى هذه لناهضة الأفكار المجردة ، مع أن الأفكار المجردة رمز للمادية ولكن يبدو أن وراء هذه الدعوة غاية مضمرة لدى باركلى . وقد تكون هذه الغاية إيمانه بأن التجريد خاصة عادة ما تطرح انطلاقاً من الوجود المادى ، الذى جند فلسفته بكاملها لإبطاله . وقد يكون من وراء ذلك أيضاً ، التأكيد من خلال هذا النقد

على أن الفكرة المجردة الوحيدة هي الله ، وعلى أية حال ، فإن نقد باركلي للأفكار المجردة - الذي ظن الكثيرون أنه غير علمي وغير واقعي - لم يخل من ثمار تمتعت بها الحركة العلمية ، والعلماء من بعده . بل منها ما كان من شأنه إعادة التواضع العلمي إلى عقول علماء أقاموا كاتدرائية علمية ، وطلبوا من الجميع التقديس فيها بدون نقاش . ولعل من أبرز تلك الانتقادات ، نقد باركلي لفكرة العلية . وهو النقد الذي استثمره ديفيد هيوم من بعده بكل حماس في نقده لفكرة السببية التي كادت أن تتصدع به كاتدرائية العلم .

وجه باركلي نقده للأفكار المجردة من منظور رجال العصور الوسطى لها . أي رفض فكرة تحقق الكليات تحققاً موضوعياً في الواقع . ومن هذه الانتقادات : نقد فكرة الزمان والمكان ، نقد فكرة الحركة وماتبها من مفاهيم ميكانيكية كالقوة والجهد والجازبية . ثم نقد فكرة العلية ، أي السببية .

١ - نقد فكرتى الزمان والمكان: Le Temps et L'espace

يرى باركلي أن الزمان والمكان مفهومان غير مجردين . فالزمان غير مجرد لأنه مرتبط بالحالات الشعورية التي تتعاقب فيه . ولا يمكن حسابان الزمان بدون هذا التعاقب . وهذا الأمر يوضح أن الزمان نسبي وليس مطلقاً كما يعتقد العلماء مما يفقده خاصية التجريد . فما هو معتمد على شيء لا يمكن تجريده منه ، ولا يمكن اعتباره مطلقاً . يقول باركلي في كتابه «مبادئ المعرفة البشرية» : إن الزمان ، والمكان ، والحركة متعارف عليها عند عامة الناس أنها جزئيات محسوسة . لكن مفهوم هذه المقولات الثلاث لا تلبث أن تحال إلى مجردات بمجرد أن تمتد لها يد الميتافيزيقيين الأمر الذي يفقدها معانيها المتعارف عليها عند الناس .

إن الزمان نسبي وليس مطلقاً. أما إعطاء صفة الإطلاق للزمان فهي تفقده معناه المتعارف عليه على الأقل. ويقول باركلي مدلاً على ذلك: «أطلب من خادمتك أن يقابلتك في ساعة معينة، وفي مكان معين. ستجد أن هذا الخادم لن يفكر في معاني هذه الكلمات. وسوف لن يجد أى مشكلة في إدراك هذا الزمن وهذا المكان الخاص. ولا في الحركة التي ستؤدي به إلى هناك»⁽⁴⁰⁾. أما إذا حاول المرء فهم الزمان بدون الإشارة إلى هذه الأفعال الخاصة، أو تجاهل جميع الأفكار التي يشار بها إلى تنوع واتصال المدة الزمنية ليوم واحد، فإن هذا الأمر يستعصى فهمه حتى من قبل الفلاسفة.

ويضيف باركلي قائلاً: «في كل الحالات التي حاولت فيها بناء فكرة مبسطة عن الزمان - بتجريدته من تتابع الأفكار في عقلي، ومن كونه مناسباً على نسق واحد، وتشارك فيه كل الموجودات - أشعر أنني قد وضعت. وغرقت في مشاكل مستعصية. إذ لم يعد لدى أى معنى (للزمن)، سوى أنني أسمع من الآخرين يقولون إنه منقسم بدون نهاية. ويتحدثون عنه بشكل يقودني إلى الجدل معهم في أفكار غريبة عن وجودي» [مبادئ 98].

وعليه، «فبما أن الزمن لا يعنى أى شيء إذا جردناه من سلسلة الأفكار المتتابعة في عقلنا، إذاً يتوجب علينا تقييم مدة كل عقل متناه، بعدد الأفكار أو الأفعال التي تتعاقب في هذا العقل. وهذا الأمر يؤدي بدوره إلى نتيجة بينة مفادها: أن النفس في حالة دائمة من التفكير. ومهما حاول أى كان أن يفصل بالتفكير أو يجرد وجود العقل من تفكيره، فإن هذا المرء لن يجد - في اعتقادي - هذا العمل سهلاً» [مبادئ المعرفة 98-97].

Berkeley: Principes de la Connaissance Humaines. Trad. André (40)
Leroy. éd. Montaigne. Paris 1969. P.297 [97]

إذا يمكن القول: إن أبسط تعريف للزمن عند باركلي، هو أن الزمن عبارة عن سلسلة من الأفكار المتلاحقة. وأن هذا التلاحق يعبر عنه بعبارات: أمام، برهة، بعد ثم التعداد.

أما بالنسبة «للمكان» فهو الآخر عند باركلي غير مطلق، وغير مجرد، وهو نسبي لأنه مشغول بكل الأشياء التي نراها. وهو معتمد عليها وبدونها لا يختلف عن العدم. إذ لا يمكننا أن نتصور «المكان» بدون الأشياء التي تشغله. ويقول باركلي في هذا الشأن: «عندما أتحدث عن الفضاء المحض أو الفراغ، فلا يجب على المرء أن يفهم أن كلمة «فضاء» espace، تمثل فكرة متميزة عن الجسم وعن الحركة. أو أنها قابلة للإدراك بدونهما. ومع أننا (كثيراً) ما نكون مدفوعين بدون شك إلى الاعتقاد بأن كل اسم منعت يمثل فكرة متميزة يمكن فصلها عن غيرها من الأفكار، الأمر الذي يؤدي إلى أخطاء لامتناهية.

ويضيف باركلي محدداً فكرته في نكران المكان المجرد قائلاً: «... إذا فرضنا أن العالم قد آل إلى العدم بكامله باستثناء جسدي، فإنني سأقول إن هناك فضاء محضاً لازال قائماً (وفي هذه الحالة)، فإنني لن أفهم من ذلك أي شيء آخر سوى أن هناك إمكانية لأعضاء جسدي أن تتحرك في كل الاتجاهات، دون أن تقابل مقاومة. أما إذا انعدم جسدي أيضاً، فإنه لن يكون هناك (في هذه الحالة) على الإطلاق حركة ولا فضاء» [مبادئ المعرفة 116].

ب- نقد ظاهرة الحركة: Le Mouvement

ينتقد باركلي إحدى أشهر ظواهر الطبيعة وهي «الحركة»، لا من حيث وجودها أو عدم وجودها كما فعل فلاسفة اليونان الأوائل، بل من حيث الادعاء بأنها فكرة مطلقة ومجردة. ولذا يؤكد باركلي أن «الحركة» نسبية لأنها مدينة في وجودها للأجسام المتحركة. فلا حركة في اعتقاده بدون أجسام

تتحرك . وعليه، فلكى تتم عملية الحركة كظاهرة، لا بد أن يكون هناك أولاً على الأقل جسمان بحيث ندرك الحركة بالمسافة بينهما . ولا بد ثانياً من وجود الجسم المتحرك نفسه . ثم لا بد ثالثاً من وجود مشاهد لهذا الجسم المتحرك . وقد يعنى باركلى من وراء ذلك أن الإحساس بالحركة يكون معدوماً فى فضاء لا أجسام ظاهرة للعيان فيه . فعند السفر فى الفضاء بطائرة مثلاً أو صاروخ، لا يشعر المسافر بحركة مركبته إلا بالمقارنة بأشياء أخرى يشاهدها من خلال نافذته كالسحب، والأجرام السماوية أو مركبات أخرى . ويوضح باركلى نسبة الحركة بقوله : « . . . فالرجل المبحر على سفينة، يمكن القول عنه إنه فى حالة سكون مقارنة بجانبى السفينة، ومع ذلك فهو فى حركة بالنسبة للأرض . وهو مبحر نحو الشرق بالنسبة للبعض، ومبحر نحو الغرب بالنسبة لآخرين» [مبادئ المعرفة 13-12].

ومن دلائل نسبة الحركة أيضاً عند باركلى ارتباطها بجسم معين وارتباط هذا الجسم بمجموعة من الصفات الحسية التى لانعترف بوجودها إلا فى العقل . وباختصار، فإذا اعتبرنا الامتداد والشكل والحركة مجردة عن كل الصفات الأخرى، فإنها فى هذه الحالة ستكون غير قابلة للإدراك . إذ أفتلك الصفات الحسية موجودة فى العقل وليست فى أى شيء آخر . هذا الأمر يؤدى بنا إلى النتائج التالية⁽⁴¹⁾ :

- (1) الحركة لا توجد إلا فى العقل . (مبادئ المعرفة 10) .
- (2) هناك حركة بصرية وأخرى لمسية . ولهذا فالحركة والامتداد والشكل التى ندركها عادة عن طريق البصر تختلف عن الأفكار التى تحمل نفس الاسم والمدركة منها عن طريق اللمس . (تعليقات فلسفية 27-28) .

André-Louis Leroy: Berkeley, L'immatérialisme (les grands Textes). (41)
P.U.F, Paris. 1961. p.39 .

3) الكفيف بالولادة المبصر فجأة لا يمكنه التعرف على الحركة للوهلة الأولى.

4) الحركة لا تستوجب «الصلابة»، فالامتداد المحض الملون يمكنه إعطاءنا فكرة عن الحركة.

وينتقد باركلي أيضاً فكرة الجاذبية Gravitation والقوة La Force ، والدفع L'impulsion والقائلين بها كأفكار مجردة. ويقول إننا نرى الأجسام تسقط، لكننا لانرى شيئاً اسمه الجاذبية. ويعلق بسخرية على آراء بعض العلماء والفلاسفة المعاصرين له القائلين بوجود بعض الصفات العلمية للمادة وجوداً في الواقع: «يقول تورشيلي Torricelli، إن القوة La Force والدفع Impulsion هما شيئان في غاية التجريد... وفي غاية الدقة. إنها أرواح Quintessence تكمن في الجوهر المادي. كما تكمن الأسرار في الوعاء السحري لـ «سيرسي»⁽⁴²⁾ Circe. وقد تحدث لايبنتز Leibniz في هذا الصدر بنفس اللهجة، عندما أراد شرح طبيعة القوة قائلاً: إن القوة الفعالة الأصلية، الطاقة الفعالة الأولى المتصلة بالنفس أو الصورة الجوهرية... وهكذا حتى هذه العقول النيرة استسلمت للتجريد، فاستخدمت كلمات مجردة من أي معنى يقيني، ولجأت إلى أشباح العصور الوسطى»⁽⁴³⁾.

لكن باركلي لم يدع في الحقيقة إلى إلغاء هذه المصطلحات العلمية. إذ أن لها فائدة - كما يقول في الإشارة إلى أفكار وظواهر معينة لا بد من الاتفاق عليها. لكنه يستهجن محاولة إثباتها في الواقع. فكما يقول: إننا نرى الأجسام تسقط لكننا لانرى شيئاً محدداً في الواقع اسمه جاذبية.

(42) «سيرسي» Circe، هو أحد مشاهير السحرة في أساطير هوميروس.

Cité par Leroy: Op.Cit., p.37.

(43)

ج- نقد فكرة العلية:

رأى باركلي أن «العلية» هي أولى الأفكار المجردة الجديرة بالنقد. واعتمد على قول سبينوزا Spinoza : إن العدم لا ينتج إلا العدم . أو كما يقال : فاقد الشيء لا يعطيه . واعتبر فكرة العلية دليلاً على تغلغل نزعة التجريد في عقول الفلاسفة . وهذا أمر طبيعي فإذا كان باركلي لا يؤمن بوجود الأشياء المادية في الواقع بمعزل عن العقل الذي هو العلة الأولى لها ، فكيف تطلب منه أن يؤمن بوجودها كامنة في الشيء ذاته تحركه وتسخره كما ترى .

وينطلق باركلي في نقده لهذه الفكرة المجردة أي «فكرة العلية» من إيمانه الراسخ بأن العلة الأولى والأخيرة هي الله . كما يرى وإذا كان لا بد من وجود علة بجانب الله فلتكن الروح وليس المادة . ولما كان هذا الاعتقاد يلغى الإيمان بقوانين الطبيعة المتعارف عليها من ديناميكية وغيرها ، الأمر الذي ينهار معه العلم ، فقد قال باركلي بفكرة «الرمزية» في الطبيعة أي قانون الرمز والرموز إليه . فالنار على سبيل المثال ليست العلة في الألم بقدر ما هي رمز أو علامة تنبئنا به مسبقاً .

ومن هذا المنطلق رأى باركلي أن الطبيعة عبارة عن رموز تظهر لنا في ما نراه من ظواهر . وهذه الرموز هي اللغة التي يتحدث لنا الله بها .

نصوص مختارة من فلسفة باركلي

(محاولة في نظرية جديدة في الإبصار)⁽⁴⁴⁾

1) إن هدفي من هذه المحاولة، هو توضيح الطريقة التي ندرك بها عن طريق «المسافة البصرية» حجم وموضع الأشياء: وكذلك دراسة الاختلاف الموجود بين «الأفكار البصرية» و «الأفكار اللمسية»، وما إذا كانت هناك فكرة مشتركة بين هاتين الحاستين.

2) اعتقد أن الجميع يتقبل القول، بأن المسافة في حد ذاتها لا يمكن رؤيتها بطريقة مباشرة. لأنها عبارة عن خط يتجه عمودياً نحو العين، ولا يرسم سوى نقطة واحدة في قاع العين. كما أن هذه النقطة تظل كما هي بدون تغيير مهما تعاضمت المسافة أو صغرت.

3) افترض هنا أيضاً، أن تقديرنا لمسافة الأشياء البعيدة جداً، هو فعل من أفعال الحكم الذي يعتمد على الخبرة العملية أكثر من اعتماده على الحواس. على سبيل المثال: عندما أدرك عدداً كبيراً من الأشياء المتداخلة كالمنازل، والحقول، وقنوات المياه وغيرها من الأشياء المماثلة، التي أعرف من قبل عن طريق الخبرة العملية أنها تشغل الكثير من المساحات - أقول - إنني أكون بالنتيجة من هذه الخبرة حكماً، أو نتيجة مفادها أن الشيء الذي يرى أبعد

(44) هذه النصوص نقلناها عن الفرنسية من «نصوص مختارة من فلسفة باركلي». طبعة مونتبن.

Berkeley: "Œuvres Choiesies". Trad. Préface de André Leroy. éd. Montaigne. 1969.

منها، يقع على بعد شاسع . ومن ناحية أخرى عندما يبدو لى شيء ما باهتاً وصغير الحجم، وأنا أعرف عن طريق التجربة أنه على بعد مسافة قصيرة منى، فإن هذا الشيء يظهر لى كبيراً وواضحاً Vigoureux، وبالتالي استتيج من ذلك أنه بعيد. وهذه بكل وضوح نتيجة التجربة . فبدون مساعدة عدم وضوح الصورة، وصغر حجمها لن يكون فى حوزتى ما استدل به على موضوع المسافة للأشياء .

4) أما إذا وضع شيء ما على مسافة قصيرة، بحيث يكون المدى بينه وبين العين يقيم مع المسافة علاقة حسية، فإن رأى العلماء يقول : إن المحورين البصريين - (وهذا مع استبعاد الافتراض الاختيارى وهو أننا يمكن أن نرى بعين واحدة فقط فى نفس الوقت) - الملتقيين فى نفس الموضوع، يشكلان زاوية تعمل بقدر مالها من اتساع أو ضيق الفتحة على إدراك الشيء، كما لو كان أكثر بعداً أو أكثر قريباً .

5) بين هذه المعاملة الجديدة والمعاملة السابقة فى تقدير المسافة اختلاف جدير بالملاحظة وهو : لما كان على ما يبدو ثمة ارتباط ضرورى بين مسافة قصيرة، ومدى بعيد فى تمام الوضوح، أو بين مسافة شاسعة ومظهر صغير متضائل، فإن ارتباطاً ضرورياً يبدو بين زاوية منفرجة ومسافة قصيرة، أو بين زاوية حادة ومسافة طويلة . هذا الأمر لا يعتمد البتة على التجربة، وكل امرئ يستطيع أن يعرفه بالبداهة قبل أن يختبره . فبقدر ما تكون نقطة المحاور البصرية قريبة، بقدر ما تكون زواياها المتقاطعة صغيرة .

6) هناك معاملة أخرى يقول بها علماء البصریات تسمح - كما يعتقدون - بالحكم على المسافات، بالمقارنة بمدى انفتاح حدقة العين إلى أوسع قدر ممكن . إذ أن الأكثر أو الأقل تفرقاً للأشعة التى تنطلق من موضوع الرؤية، يقع

على بؤرة العين . وهذه النقطة يحكم عليها بأنها أكثر قرباً عندما يراها المرء بمساعدة أشعة شديدة التفرق ، وأكثر بعداً عندما يراها المرء بمساعدة أشعة أقل تفرقاً . إن المسافة الظاهرة تتعاضد دائماً بقدر ما تتضاءل درجة تفرق الأشعة ، حتى تصبح لامتناهية في نهاية المطاف . وعندما تكون الأشعة الساقطة على بؤرة العين حسيماً متوازية . وبهذه الطريقة يقال : إننا ندرك المسافة عندما ننظر بعين واحدة فقط .

(7) وفي هذه الحالة ، من الواضح أيضاً أننا لاندين بشيء إلى التجربة . إذ أنه من الحقيقة المؤكدة والضرورية ، أنه كلما كانت الأشعة الساقطة مباشرة على العين أقرب إلى التوازي ، كلما تباعدت نقطة تقاطعها ، والنقطة المرئية حيث تصدر الأشعة .

(8) - والآن ، فإن هذه الإيضاحات التي أقدمها هنا عن الإدراك البصرى للمسافة القصيرة - (أقول) مع أنه يقبل شيء من حقيقتها ، ويستخدمها المرء تبعاً لتحديد الأماكن الظاهرة للأشياء ، إلا أنها تبدو لي غير مرضية بما فيه الكفاية . وذلك للأسباب الآتية :

(9) ففي المقام الأول من البديهي أن العقل عندما يدرك فكرة بطريقة مباشرة ، ويدركها في ذاتها فإنها (أي الفكرة) تتنامى له عن طريق فكرة أخرى . وهكذا فعلى سبيل المثال : إن الانفعالات التي تهز عقل إنسان آخر تبدو لي في ذاتها غير مرئية . ومع ذلك يمكنني أن أدركها بصورة غير مباشرة وبحاسة البصر ، وذلك عن طريق الألوان التي تبدو على وجه ذلك الإنسان . (وهكذا) فنحن غالباً ما نرى الخجل أو الخوف في حديث إنسان آخر ، وذلك من خلال إدراك تغير في فراسسته *Physionomie* عندما يجتاح محياه الشحوب أو الاحمرار .

10) أضف إلى ذلك ومن قبيل البدهة، أنه لا توجد أى فكرة لا يستطيع إدراكها فى ذاتها، يمكن لها أن تمكننا من إدراك فكرة أخرى. فإذا لم أتمكن من إدراك شحوب واحمرار محيا ذلك الإنسان من خلالها، فسوف لن أتمكن بسببها من إدراك تلك الأهواء التى هزت عقله.

11) والآن، فبعد القسم الثانى يبدو من الواضح أن المسافة فى طبيعتها المحضه هى غير قابلة للإدراك. ومع ذلك فنحن ندركها بواسطة النظر. ويبقى إذاً القول: إن المسافة تصل إلى البصر عن طريق فكرة أخرى تكون مدركة مباشرة فى ذاتها فى فعل البصر.

12) لكن هذه الخطوط، وهذه الزوايا التى يدعى بواسطتها بعض المفكرين شرح عملية إدراك المسافة، هى نفسها ليس من بينها ما هو مدرك. ومن الحق القول: إن علماء البصريات الدنيويين⁽²⁾ لم يفكروا فى هذا الأمر على الإطلاق أما أنا فإننى أدعو كلاً منهم إلى التجربة لتقرير ما إذا كانت رؤية شيء ما، تمكننا من قياس المسافة بيننا وبينه بواسطة عظم الزاوية التى تنتج عن تقابل المحورين البصريين؟ أو ما إذا نحن لم نفكر على الإطلاق فى أكثر أو فى أقل مقدار تفرق للأشعة، التى تصدر عن نقطة ما فى اتجاه بؤرة العين؟ ألم يكن من المستحيل أن ندرك بواسطة الحس، الزوايا المختلفة التى من خلالها تجتاح الأشعة العين بمقتضى زيادة أو تضائل حجم تفرقها؟ إن كل امرئ هو نفسه أفضل من يحكم على ما يدركه وما لا يدركه (أما بالنسبة لى) فمن العبث أن يقال لى: إن إدراك خطوط معينة وزوايا معينة يكون من شأنه إدخال أفكار متنوعة عن المسافة فى عقلى، طالما أننى لست مدركاً بنفسى عملاً من هذا القبيل.

(2) المقصود هنا العلماء الذين ينكرون أى تفكير له علاقة بالدين. أى العلمانيين (المترجم).

13) وبما أن هذه الزوايا وهذه الخطوط ، غير قابلة للإدراك البصرى ، ينتج عن القسم العاشر أن العقل لن يحكم بواسطتها عن أبعاد الأشياء .

14) وفى المقام الثانى ، فإن حقيقة هذا القول ستوضح ببداهة أكثر إذا ملاحظ المرء أن هذه الخطوط والزوايا ليس لها وجود واقعى فى الطبيعة . وأنها جاءت كاستجابة لفرض طرحه علماء الرياضيات ، ودخل بواسطتهم فى علم البصريات Optique حتى يمكنهم التعامل مع هذا العلم على الطريقة الهندسية .

15) أما الحجة الثالثة والأخيرة التى أطرحتها من أجل رفض هذا المذهب ، فهى أنه حتى لو أننا نتفق مع الحقيقة الفعلية لهذه الزوايا البصرية . . إلخ وأن للعقل قدرة على إدراكها ، فإن هذه المبادئ لن تبدو كافية لتوضيح ظاهرة المسافة كما سأشير لها فيما بعد .

17) وليس هناك أى ارتباط طبيعى أو ضرورى بين الإحساس المدرك نتيجة لحركة العينين ، والأكثر أو الأقل عظماً فى المسافة . ومع ذلك ، فلأن العقل قد اكتشف بتجربة أكيدة ، أن الحواس المختلفة - المتعلقة بمواقع متباينة للعينين تصطحب كل منها بدرجة مختلفة من المسافة عن الموضوع - فإن ارتباطاً مألوفاً ومعتاداً قد تكون بين هذين النوعين من الأفكار . وبحيث لا يدرك العقل مبكراً الإحساس الصادر عن الحركات المختلفة ، والمطبوع بواسطة العينين بتضيق أو توسيع الحدقتين . وعدا ذلك ، فإن العقل يدرك الفكرة المختلفة عن المسافة التى كان قد تعود على تلازمها من هذا الإحساس . وهذا تماماً ما يحدث عند سماع صوت معين قد أوحى فى الحال للفهم بالفكرة التى ترتبط بها بحكم العادة .

18) لا أدري كيف يمكنني أن انخدع بسهولة في النقطة . فأنا أعلم بالبداهة أن المسافة ليست مدركة في حد ذاتها، وإنما يجب على المرء إدراكها لمساعدة بعض الأفكار الأخرى المدركة مباشرة . والتي تتشكل بدرجات متنوعة من المسافة . إنني اعلم أن الإحساس الناتج عن تنقل البصر من مكان إلى آخر ، هو إحساس مدرك مباشرة في ذاته . بينما درجات تنوعه مرتبطة بمسافات مختلفة لاتتوانى في مصاحبته في عقلي . فعندما أرى بعيني وبتميز موضوعاً على مسافة قريبة ، فإن درجة اتساع العينين تكون بالنسبة له في متناه .

[L.XVII]⁽⁴⁶⁾ هناك ظاهرة طبيعية شهيرة سأحاول تقديم تفسير لها في إطار المبادئ التي سبق لي طرحها . فبالإشارة للأسلوب الذي نفهم به رؤيتنا لكبر حجم الأشياء ، فإن وضوح وكبر حجم القمر عند ظهوره في الأفق ، عادة ما يكون بالنسبة لنا أكبر حجماً مما يبدو لنا وهو في منتصف النهار ، مع أن الزاوية التي نراها من خلاله لاتبدو لنا أكبر في الحالة السابقة من الحالة اللاحقة . كما أن القمر الأفقى لا يبدو دائماً ظاهراً بنفس العظم ، بل يبدو في بعض الأحيان أكبر حجماً من أحيان أخرى .

[L.XVIII] والآن ، فلكى نتمكن من توضيح السبب الذي يجعل ظهور القمر أضخم مما هو عليه في الأفق ، لا بد لنا من أن نلاحظ أن الأجزاء التي يتكون منها المحيط الجوى Atmosphere تعترض أشعة الضوء الصادرة من أى موضوع نحو العين . ومن ثم فإن أكبر قدر ممكن من هذه الأجزاء الجوية ،

(46) النصفان 17 و 18 (لاتينى) مترجمان عن الأصل الإنجليزي في الطبعة الآتية :

Berkeley: "A New Theory of Vision". London, J.M. Dent and Sons. LTD. 1960.

تتخلل الفضاء بين موضوع الرؤية والعين، وتعيق الأشعة الساقطة .
وبالنتيجة ، يكون مظهر الشيء بالنسبة لنا باهتاً أكثر . كما يبدو لنا مظهر كل
شيء إما أكثر وضوحاً أو أقل وضوحاً . وذلك بسبب نسبة ما ينبعث منه بزيادة
أو بنقصان من الأشعة الساقطة على العين .

والآن ، فبين العين والقمر الرابض في الأفق ، توجد كمية هائلة من
الجزئيات الفضائية أكثر منها عندما يكون في كبد السماء . ومن حيث تتخلل
هذه الجزئيات ، فإن شكل القمر في الأفق يكون باهتاً أكثر . وبناءً على ذلك ،
يعتقد الناس أنه أكبر حجماً في ذلك الموقع مما هو عليه في وسط السماء أو على
أى ارتفاع آخر فوق الأفق .

(19) من الأفكار التي نعلمها هي أن تعديل موقع النظر يؤدي بالعقل إلى
إدراك في زيادة أو نقصان زاوية المحاور البصرية ، أو الزوايا الجانبية المتضمنة
بين الخط الذي يربط بين العينين والمحاور البصرية . وينتج عن ذلك - وبنوع
من الهندسة الطبيعية - أن يحكم العقل بقرب أو بعد نقاط تقاطعها . (أى نقاط
تقاطع المحاور البصرية) . والآن فمهما كانت هذه الفكرة خاطئة ، فإن خبرتي
الشخصية تقنعني بها . لأنه لاشعور لدى باستخدام الإدراك بهذا الشكل إلا
بسبب حركة العينين . وفي اعتقادي ، فإن إصدار هذه الأحكام والوصول إلى
نتائج معينة منها بدون معرفة أن المرء يقوم بها ، سيكون من شأن هذا الأمر أن
يكون غير قابل للفهم .

(20) وينتج عما سلف أن الحكم الصادر لتحديد مسافة بصرية لموضوع
ما ، يتأتى بكامله عن الخبرة . وإذا لم نجد بتواتر أن بعض الأحاسيس التي تنشأ
عن اختلافات مواقع البصر مصحوبة بدرجات محددة للمسافة ، فإننا

(لأنستطيع) أن نصدر على الإطلاق هذه الأحكام الآنية على المسافة التي تفصل بيننا وبين الأشياء . ولأنستطيع أن ندعى الحكم على أفكار إنسان ما ، إذا كان هذا الإنسان يتلفظ بكلمات لم تتناه إلى أسماعنا من قبل .

21) ثانياً بالنسبة لموضوع يقع على مسافة معينة من العين ، بحيث يكون لاتساع الحدقة معه علاقة محددة ، فإنه يرى بأكثر غموض عند الاقتراب منه . فكلما زاد القرب من الموضوع يبدو مظهره للمرء أكثر التباساً . وكما لو أنه دائماً على هذه الحالة . ومن هنا يولد هذا الشيء في العقل ارتباطاً عرفياً بين الدرجات المتنوعة للالتباس وبين الدرجات المتنوعة للمسافة .

22) يبدو أن هذا المظاهر الغامض للموضوع ، يشكل الوسيلة التي تسمح للعقل بالحكم على المسافة في حالات يريد منها العلماء - الأكثر شهرة - من العقل أن يصدر حكمه بناءً على تباين انتشار الأشعة التي تنطلق من نقطة مشعة لتسقط على شبكية العين . لا أحد - على ما أظن - يدعى رؤية أو لمس هذه الزوايا الخيالية التي يعتقد أن الأشعة قد شكلتها من جراء ميولاتها المتنوعة على العين . ومع ذلك ليس في وسع المرء أن يمتنع عن مشاهدة ما إذا يبدو الموضوع (الشيء) أكثر أو أقل غموضاً . وهذه إذاً نتيجة تتجلى من خلال ما قامت بالبرهنة عليه . بدلاً من استخدام زيادة أو نقصان عظم اختلاف الأشعة ، فإن العقل يستخدم الزيادة والنقصان في درجة كمية التباس المظهر . وذلك من أجل تحديد المكان الظاهر لموضوع ما .

23) ومع ذلك ، فالقول بعدم وجود علاقة ارتباط ضرورية بين الرؤية الغامضة (الملتبسة) ، وبين المسافة البعيدة أو القريبة ، لا يفيدنا في شيء . إذ (يمكن) للمرء أن يتساءل عن أى ارتباط ضروري يراه بين احمرار الوجه وبين

الخجل . ومع هذا قد يرى المرء هذا اللون ظاهراً على وجه إنسان آخر كان عقله قد أحاله إلى فكرة هذا الانفعال الذي كنا قد لاحظناه مصاحباً له .

24) ويبدو أن سبب تضليل علماء البصريات ، وجعلهم يركزون اهتمامهم على هذه النقطة ، كان اعتقادهم أن الحكم على المسافة يشبه استخلاص المرء للنتائج فى العلوم الرياضية . حيث لا بد من وجود ارتباط ضرورى ظاهرى بين النتيجة ومقدماتها . لكن الأمر على خلاف ذلك بالنسبة للأحكام الآنية instantané التي تطلق على المسافة . وعليه فعلى أن نعقل أن الحيوانات ، والأطفال ، أو حتى الراشدين العقلاء يتعاملون بقوة الهندسة وبراهينها (مع الواقع) ، فى كل مرة يدركون فيها اقتراب جسم أو ابتعاده عنهم .

25) ولكى تتمكن فكرة من استدعاء فكرة أخرى إلى العقل - يكفى من المرء ملاحظة أن الفكرتين تتصاحبان بدون الحاجة إلى برهان ضرورى على وجودهما معاً . وبدون حتى معرفة السبب فى هذا التعايش المشترك . ولهذا النوع من الإيحاءات هناك أمثلة لاحصر لها لا يمكن للمرء أن يتجاهلها .

26) وهكذا نجد أن الأكثر غموضاً يتلازم بتواتر مع الأكثر قرباً ، غير أن المرء يدرك الفكرة الأولى التى توحى بالفكرة الثانية إلى الفكر . وإذا كان المجرى العادى للطبيعة (يحتم أن يكون) الأكثر بعد الموضوع ما ، متلازماً مع المظهر الأكثر غموضاً ، فمن المؤكد أن هذا التصور الذى يدفعنا للاعتقاد أنه كلما يقترب منا الموضوع ، يجعلنا نعتقد فى نفس الوقت أنه يتبعد . لأن هذا الإدراك بمجرد أن يتحرر من حكم العادة والخبرة يكون أيضاً جديراً بإحداث

فكرة المسافة البعيدة أو فكرة المسافة القريبة ، أو حتى عدم إحداث أى نوع من المسافة .

(27) ثالثاً عندما يضع المرء موضوعاً ما على مسافة محددة، ثم يقوم بتقريبه من العيش ، ففي إمكان المرء أن يتوقع أثناء ذلك - على الأقل خلال فترة معينة - زيادة غموض شكل الشيء عن طريق تقلصات العين . وفي هذه الحالة ، يستبدل الإحساس الرؤية الغامضة لمساعدة العقل على إصدار حكم بشأن المسافة التى تفصلنا عن موضوع معين . وبالتالي يقدر العقل هذه المسافة بمقدار تزايد درجة الجهد ، وتقلص العين للوصول إلى رؤية مميزة للموضوع .

(28) لقد أشرت هنا للاحساسات أو الأفكار التى تمثل - على ما يبدو - الفرص المستمرة والعامّة لإدخال الأفكار المختلفة عن المسافة القريبة فى العقل . ومن الحق القول ، إنه فى معظم هذه الحالات تتدخل ظروف أخرى متنوعة لتساهم فى تشكيل فكرتنا عن المسافة . ومن هذه الظروف نذكر -على سبيل المثال - الكمية المعينة Le Nombre Particulier ، وحجم ، ونوع الأشياء المرئية . وهذه جميعها - شأنها شأن كل الظروف السالفة الذكر ، التى تستدعى المسافة - لا أحد منها بطبيعتها الخاصة له علاقة أو ارتباط بالمسافة . هذا بجانب أنه من المستحيل على هذه الظروف أن ترمز للدرجات المختلفة للمسافة خلافاً لما تقتضيه الخبرة من ارتباطات بين هذه الظروف .

[الرجل الذى ولد أعمى ثم أبصر. والاختلاف بين طبيعة الافكار البصرية والافكار اللمسية]

{C.XXXI} [47] هناك تأكيدات إضافية يمكن استنباطها فى اعتقادنا من حل المشكلة التى كان قد طرحها السيد مولينو⁽⁴⁸⁾ Molyneux ، والتى نشرها السيد «لوك» Lock فى كتابه «محاولة لفهم العقل البشرى». والتى سأرويها كما جاءت فى كتاب «لوك» مقرونة بوجهة نظره الخاصة بالموضوع: «لنفرض أن إنساناً ولد أعمى ، وهو الآن فى مقتبل العمر . وقد تعلم هذا الرجل كيف يمكنه التمييز بحاسة اللمس بين مكعب وكرة من نفس المعدن وبنفس الحجم ، وبحيث يمكنه بمجرد لمس إحدهما أو الأخرى أن يقول أيهما المكعب وأيهما الكرة. ولنفرض أن هذا المكعب وهذه الكرة كانا قد وضعا على منضدة . ثم أنعم الله على هذا الرجل بالتمتع بحاسة البصر (فجأة) . وقد طلب منه ما إذا فى إمكانه أن يميز بين الشكلين بمجرد الرؤية ، ودون أن يلمسهما . فهل سيتمكن هذا الرجل الحديث الإبصار من التمييز بينهما ، وأن يخبرنا أن هذا مكعب وهذه كرة؟ لقد أجاب طارح المشكلة أى السيد مولينو عن هذا السؤال بالسلب والسبب فى اعتقاده هو أن معرفة (ذلك الرجل) للمكعب والكرة

(47) هذه الفقرة المشار لها برقم (32) لاتينى ، نقلناها للعربية عن الأصل الإنجليزى فى الطبعة المشار إليها سابقاً.

(48) مولينو Molyneux كما ذكرنا آنفاً هو أحد أتباع ديكارت . بحث بفكرته هذه - المضادة لمسألة يقين المعرفة الحسية - إلى «جون لوك» المؤيد للمعرفة الحسية بالطبع . ليستطلع رأيه فى تلك المعضلة . وقد نشرها جون لوك - كما هو مبين من الفقرة (32) من كتاب «نظرية جديدة فى الإبصار» ، فى كتابه : «محاولة لفهم العقل البشرى» . الكتاب الثانى ، الفصل التاسع فقرة (S 8) . انظر الطبعة الفرنسية التى سبق لنا الإشارة إليها صفحة 99 وما بعدها.

كانت قد جاءت عن طريق حاسة اللمس وليس البصر . وأنه لم يعرف بعد في هذه الوهلة سوى الإحساس باللمس . ولم يعرف بعد أن ما أثر في حاسة لمسه بطريقة أو بأخرى يجب أن يؤثر في عينيه بهذه الطريقة أو بتلك . ولم يعرف بعد أن زاوية المكعب الذى تحسسه بطرق مختلفة، يجب أن تظهر أمام عينيه كما هي فى المكعب .

يقول «لوك»: «إننى متفق مع هذا العالم (أى مولينو) - الذى أفخر بأن أدعوه صديقى - فى إجابته عن معضلته هذه التى طرحها . وإننى مع وجهة النظر القائلة : إن الرجل الذى استعاد بصره بعد فقدته له منذ الولادة، لا يمكنه للوهلة الأولى القول بيقين أيهما الكرة، وأيهما المكعب بمجرد استخدام حاسة البصر وحدها» .

[CXXXV]⁽⁴⁹⁾ لا أستطيع أن أترك المعضلة المشار إليها آنفاً بدون أن أدلى بدلوى فيها . لقد كان من البديهي أن ذلك الرجل - الفاقد البصر منذ الولادة - لا يمكن له من الوهلة الأولى أن يسمى أشياء رآها بالأسماء التى كان قد استخدمها لها من خلال الأفكار اللمسية . فالمكعب ، والكرة ، والمنضدة بالنسبة له ليست سوى كلمات كان قد تعلم تطبيقها على أشياء أدركها عن طريق اللمس . لكنه لم يتعلم بعد تطبيقها على الإطلاق على أشياء غير لمسية . ومن ثم فإن هذه الكلمات فى استخدامها العادى ، تكون دائماً بالنسبة له - خارج نطاق ما هو مختوم فى عقله من أجسام أو أشياء صلبة كان قد أدركها (باللمس) عن طريق المقاومة الصادرة عنها . أما فى حالته هذه ، فليس هناك صلابة ، ولا مقاومة أو بروز Protrusion يمكن أن يدرك بحاسة البصر .

(49) عن الأصل الإنجليزى فى الطبعة المذكورة سابقاً .

وباختصار، فإن الأفكار البصرية (عند هذا الرجل)، جميعها إدراكات جديدة لا أسماء لها تربطها بعقله وعليه، فإنه غير قادر على فهم ما يقال له بشأنها. لأن مساءلته عن الجسمين الموجودين على المنضدة أمام بصره أيهما المكعب وأيهما الكرة تعتبر بالنسبة له سؤالاً مضحكاً وغير مفهوم A question Downright Bantering and Unintelligille.

(41) من الحقائق السابقة تبرز لنا نتيجة بديهية، وهي أن الكفيف بالولادة الذى استعاد بصره ليس لديه أية فكرة عن المسافة عن طريق البصر. فالشمس، والنجوم، والأجسام الأكثر بعداً مثلها مثل الأجسام الأكثر قرباً، تبدو له جميعها موجودة على عينيه أو بالأحرى فى عقله. والمواضيع التى تمثل أمامه عن طريق حاسة البصر لا تبدو له أى شيء آخر سوى لعبة جديدة من الأفكار أو الإحساسات. وكل واحدة من هذه الأفكار أو الإحساسات، ستكون قريبة منه شأنها فى ذلك شأن إدراكات اللون أو اللذة وأكثر أهواء نفسه الخفية. لأن حكمنا الذى يقع على المسافة خارج العقل، هو أن المواضيع المدركة بالبصر هى من صنع التجربة. وبالتالي فإن أى إنسان يكون فى الظروف المشار إليها آنفاً لم يتمكن بعد من الحصول عليها.

(42) ومن الحق أن الأمر مختلف بالفرض الدارج - وهو أن المرء يحكم على المسافة عن طريق زاوية المحاور البصرية تماماً كالمبصر فى الظلام أو الأعمى الذى يستخدم زاوية تشكلت بعصيين يمسك بكل واحدة منهما فى إحدى يديه. وإذا كان الفرض صحيحاً، فإنه ينتج عن ذلك أن الكفيف بالولادة الذى استعاد بصره، سوف لن يكون فى حاجة لتجربة جديدة لإدراك المسافة عن طريق البصر. لكن بطلان هذه النتيجة قد تمت - على ما أعتقد - البرهنة عليها.

(التسلسل القياسي للأفكار البصرية)

(44) ولكى يمكن توضيح هذه النقطة بصورة كاملة، ولتوضيح أن المواضيع المباشرة للبصر ليست أيضاً أفكاراً أو صوراً لأشياء تقع على مسافة منا فى الواقع، لابد لنا من أن نتحرى الموضوع Sujet عن قرب. وأن نفحص بعناية الحس بالمفهوم العام، القائل: إن المرء يرى الشيء عن بعد (عن مسافة). ولنقبل على سبيل المثال، أننى عندما انظر إلى القمر أقول إنه يبعد عنى بخمسين أو ستين شعاعاً أرضياً. ولنرى عن أى قمر اتحدث. فمن الواضح أنه ليس القمر المرئى، ولا أى قمر آخر يكون شبيهاً له يمكننى رؤيته. لأنه مجرد قرص مستوى السطح مضيء، وقطره حوالى ثلاثين نقطة بصرية.

وفى الواقع، وعلى افتراض أننى سأنتقل مباشرة - من المكان الذى أكون فيه - نحو القمر. فإن الموضوع يبدو لى أنه يتنوع كلما أتقدم نحوه، وعندما أكون قد تقدمت نحوه بحوالى خمسين أو ستين شعاعاً أرضياً، فإننى سأجد نفسى لازلت بعيداً عن أن أكون قريباً من قرص مسطح ومضى، ولدرجة أننى لن أدرك شيئاً مماثلاً له. وهذا يعنى أن هذا الموضوع (أى القمر)، كان قد اختفى عنى منذ زمن طويل. أما إذا أردت إيجاداه فقد أصبح من الواجب على العودة إلى الأرض من حيث انطلقت.

والأكثر من ذلك، فلنفرض أننى أدرك بحاسة البصر فكرة باهتة ومظلمة لشيء ما. وأننى متردد ما إذا كانت تلك الفكرة لرجل أم لشجرة أم دولا ب، ومع ذلك أستطيع أن أحكم على ذلك الشيء أنه يقع على مسافة حوالى ألف. فمن الواضح أننى لا أستطيع الجزم ما إذا كان ما أراه يبعد عنى بحوالى ألف هو الشيء ذاته أم هى صورته أو مثيلاً له على نفس المسافة. والسبب فى ذلك هو أن كل خطوة أخطوها نحو هذا الهدف، يتغير فيها شكله من مظلم وصغير إلى

واضح وكبير الحجم . وعندما أتجاوز الألف (شعاع أرضى)، يكون ما قد رأيتَه في البداية قد ضاع تماماً عن أبصارى، بل لن أجد حتى مثيلاً له .

(الارتباط بين الأفكار البصرية والأفكار اللمسية)

(اللغة البصرية)

(138) وعلينا أن نرد أيضاً على الاعتراضات التي يمكن للمرء أن يطرحها لصالح «الأحكام المسبقة» Les Préjugés التي هي مصدر الخطأ، وعلى الطريقة التي انتشرت بها . وذلك من أجل التخلص منها بعناية واجتثاث المعتقدات الخاطئة من جذورها . التي كانت قد تحكمت في العقل بواسطة الأحكام المسبقة .

(139) أولاً: من هنا نتساءل كيف يمكن للامتداد، والأشكال البصرية أن تسمى بنفس اسم الامتداد والأشكال اللمسية طالما أنها ليست من نفس النوع؟ إذ لا بد من وجود سبب أكثر قوة من الميل أو الصدفة لخلق عادة تكون على درجة من الثبات، وعلى درجة من الكلية Universelle مما جعلها تتطور على مر العصور، ولدى كل أمم العالم، وعلى مستوى جميع الطبقات الإنسانية، العلماء منهم والأميين .

(140) أما إجابتي فهي على النحو التالي: نحن لانستطيع أن نؤيد مربعاً بصرياً ومربعاً لمسياً يكونان من نفس النوع لأن المرء يطلق عليهما نفس الاسم . بينما لا يمكننا أن نفعل ذلك لمربع لمسى، ولكلمة (ذات مقطع واحد Monosyllable) تتكون من ستة حروف تشير لهذا المربع، وبحجة أننا نسميها بنفس الاسم . إنها العادة التي تحكم علينا، والتي تجعلنا نسمى الكلمات

المكتوبة، والأشياء التي تشير إليها، بنفس الاسم. فكما أن (الإنسان) لا يأخذ الكلمات على طبيعتها الخالصة، ولا على أنها شيء آخر غير كونها رموزاً للأشياء، كان من الباطل ومن الغرابة لأهداف اللغة أن تعطى أسماء مختلفة تمثل تلك الأشياء التي تشير إليها. ونلاحظ أن نفس الحجة تكون هنا صالحة على القول: إن الأشكال البصرية هي نفسها رموز للأشكال اللمسية.

والقسم (59) يوضح تماماً كيف أن المرء نادراً ما يعتبر الرموز لذاتها، أو لأسباب أخرى غير علاقاتها مع الأشكال اللمسية التي من أهدافها الطبيعية الدلالة عليها.

ولما كانت هذه اللغة الطبيعية لم تتنوع عبر العصور المختلفة، ولا بين الأمم المختلفة، نتج عن ذلك أن أصبحت الأشكال البصرية يطلق عليها في كل العصور، وفي كل الأمم نفس الأسماء التي تطلق على الأشكال اللمسية المتصلة والمستدعاة بها. ولم يكن ذلك بسبب التشابه بينهما، أو لكونهما واحداً مشتركاً.

(141) ومع ذلك فلنقل: إن المربع اللمسى هو بالتأكيد أكثر شبيهاً للمربع البصرى من الدائرة البصرية. إذ له أربع زوايا، ومقدار من الأضلاع مشابه لأضلاع المربع البصرى. بينما لا نجد في الدائرة البصرية أى شبه من هذا القبيل سوى أنها محاطة بشكل دائرى لامستقيمات فيه، ولا زوايا تجعلها صالحة لتمثيل المربع اللمسى. لكنها (في نفس الوقت) صالحة لتمثيل الدائرة اللمسية.

وينتج عن ذلك بوضوح: أن الأشكال البصرية هي نسخ للأشكال اللمسية المتطابقة معها، والتي تمثلها وتنتمى إلى نفس نوعها. وأنها بسبب طبيعتها الخاصة أصبحت جديرة لتمثيلها لأنهما من نفس النوع. ولأنها لا تعتبر بوجه من الوجوه رموزاً اختيارية كالكلمات.

142) وأؤكد أنه لا بد من الاعتراف بأنه في المربع البصرى خصائص جمة تجعله يمثل المربع اللمسى بدلاً من الدائرة البصرية . ولم يكن ذلك بسبب تشابه أو تجانس بينهما . بل لأن المربع البصرى يتضمن أجزاءً متنوعة ومتميزة ، تسمح لنا أن نتخذها رموزاً للأجزاء المتنوعة والمتميزة المرتبطة بالمربع اللمسى . هذه (الأجزاء المتنوعة والمتميزة) لانجدها فى الدائرة البصرية .

ولما كان للمربع المدرك لمسياً أربعة أضلاع متساوية ومتميزة ، وله أربع زوايا بنفس الخصائص ، فينتج عن ذلك أن الشكل البصرى الأكثر تناسباً للإشارة إليه ، لا بد أن يتضمن أربعة أجزاء متساوية ومتميزة وتكون متطابقة مع الأضلاع الأربعة للمربع اللمسى . ومن هنا نرى أن الأشكال البصرية تحتوى فى ذاتها على أجزاء بصرية متميزة ، تحاكي الأجزاء اللمسية المتميزة للأشكال التى ترمز إليها وتستدعيها (فى الذهن) .

143) ومع هذا لن ينتج عن ذلك أن (أى) شكل بصرى يكون مماثلاً للشكل اللمسى المقابل له ومتجانس معه ، ما لم يكن هناك برهان أيضاً على أنه ليس العدد فقط ، بل أيضاً نوع الأجزاء تكون متطابقة بين الطرفين . ولمزيد من التوضيح ، ألاحظ أن الأشكال البصرية تمثل الأشكال اللمسية بطريقة متقاربة جداً مع الطريقة التى تمثل بها الكلمات المكتوبة الأصوات . ومن هنا ، وفى هذا الشأن نجد أن الكلمات ليست اختيارية ، لأنه لا فرق بينها وبين كلمة مكتوبة تمثل أى صوت . ومع ذلك ، لا بد لكل كلمة من أن تتضمن قدراً من الطبائع المتميزة Caractères Distincts متماثلة مع تلك التى نجدها فى ترددات الصوت الذى تمثله .

وهكذا ، فالحرف (A) تكون له وحده الخاصية للإشارة إلى صوت بسيط يسير على نمط واحد . وكلمة «زان» Adultère فهى خاصة بتمثيل الصوت

المشترك معها . وهذه تتكون من ثمانية تعديلات Modifications هوائية عن طريق أعضاء الحديث . وكل منها ينتج نغمة مختلفة من الصوت . وإذا فمن الحق القول : إن الكلمة التي تمثله تتكون من قدر من الطابع المميزة التي تمثل كل تباين معين ، كل جزء من الصوت في جملته . ومع ذلك ، فلا أحد - على ما اعتقد - سيقول : إن الحرف المعزول (A) ، أو كلمة «زان» متشابهان أو متجانسان من حيث الأصوات في مدلولاتهما التي تمثلهما . وفي الحقيقة ، فإن حروف أى لغة تمثل أصواتاً بطريقة اختيارية وعامة . لكن المرء عندما يؤلف بينها لم يكن ذلك اختيارياً إلا من حيث هي تركيبات خاصة لأحرف تمثل هذا الصوت المعين أو ذاك . وهنا أترك للقارئ متابعة هذه الملاحظات لتطبيقها على أفكاره الخاصة .

144) لا بد لنا من الاعتراف هنا ، أننا لا يجب أن نخلط رموزاً أخرى مع الأشياء الرموز إليها . أو أن نحكم عليها بنفس النوع عندما تكون القضية قضية أفكار بصرية وأفكار لمسية . ومع ذلك ، فإن شيئاً من التفكير يوضح لنا كيف يمكن لهذا الأمر أن ينتج بدون أن نفترضه بطبيعة مماثلة . هذه الرموز Signes هي رموز ثابتة وعامة . وقد تعلمنا ارتباطها مع الأفكار اللمسية منذ نشأتنا في هذا العالم ، ومنذ أن كانت تقريباً في كل لحظة من حياتنا . وهذه الارتباطات كانت قد مثلت في عقولنا ، وترسخت وانطبعت في أعماقها .

فعندما نلاحظ رموزاً قابلة للتغير وشريعة إنسانية أيضاً . وعندما نتذكر أنه قد مر بنا ربح من الزمن لم تكن فيه هذه الرموز قد ارتبطت في أفكارنا ، بالأشياء التي تسدعيها بكل سهولة . وأن كل معاني هذه الرموز قد تعلمناها من خلال مسيرة الخبرة المتباطئة - فإن هذه الذكرى كفيلة بأن تجنبنا أى غموض . أما عندما نجد أن نفس الرموز ، تستدعى نفس الأشياء في كل أنحاء

العالم . وعندما نعلم أن هذه الرموز ليست شريعة بشرية . وأنا لانستطيع أن نتذكر على الاطلاق أننا قد تعلمنا معانيها ، لكننا نعتقد أننا عندما رأيناها للوهلة الأولى ، كانت قد استدعت (فى أذهاننا) نفس الأشياء كما هو الحال اليوم : فإن كل ذلك (كفيل) بأن يقنعنا أنها تكون من نفس النوع ، شأنها شأن نفس الأشياء التى تقابلها وتمثلها (فى الواقع) . وأنها هى كذلك بسبب التشابه الطبيعى الذى تستدعيه فى عقولنا .

(145) أضف إلى ذلك : أننا فى كل مرة نفحص فيها بعناية موضوعاً ما بتوجيه المحور البصرى دورياً نحو كل من نقاطه ، فإن خطوطا معينة وأشكالاً ترسم تبعاً لحركة الرأس أو العيون . وهذه الخطوط - مع أنها مدركة فعلياً باللمس - إلا أنها مع ذلك تختلط إذا جاز القول مع الأفكار البصرية ، فى الوقت الذى نستطيع فيه أن نتعقل بصعوبة أنها لاتتنمى إلى هذه الإحساسات . والأكثر من ذلك ، هو أن الأفكار البصرية تتسرب للعقل بغزارة ، وفى آن واحد بأكثر تميز وبأكثر انفصال عن بعضها بعضاً ، مما تبدو لنا عادة أفكار الحواس الأخرى باستثناء اللمس . وعلى سبيل المثال : فإن الأصوات المدركة فى آن واحد تميل (بطبعها) إلى الاتحاد - إذا جاز القول - فى صوت واحد . بينما يمكننا بالنسبة لحاسة البصر ، إدراك قدر كبير من المواضيع البصرية المتنوعة فى آن واحد ، وأن تكون هذه المواضيع منفصلة جداً ومتميزة جداً عن بعضها بعضاً .

والآن بما أن الامتداد اللمسى L'étendue Tangible مشكل من أجزاء عدة متميزة ومتزامنة فى الوجود ، فإننا نستطيع أن نجد سبباً يهيننا سلفاً لتخيل تشابه أو تماثل بين المواضيع المباشرة البصرية واللمسية . ومع ذلك فلاشياء قطعاً يمنعها من التمازج ، ومن اختلاط بعضها ببعض أكثر من الارتباط التام

والوطيد الذى تحتفظ به بينها . إننا لانستطيع فتح أعيننا بدون أن يستدعى هذا الترابط فى أذهاننا أفكار المسافة ، والأجسام ، والأشكال اللمسية . فكم هى مناسبة ومفاجئة وغير قابلة للإدراك عملية انتقال الأفكار البصرية إلى أفكار لمسية ، وإلى درجة أننا لانستطيع أن نمنع أنفسنا إلا بصعوبة بالغة من الاعتقاد بأنها ليست سوى المواضيع المباشرة للبصر .

(146) إن الأحكام المسبقة Les Préjugés التى تتكل على هذه الأسباب ، وعلى غيرها مما يمكن للمرء أن يحددها فيها (أقول إن هذه الأحكام) تنطبع بقوة فى الفهم بدرجة لا يمكن للمرء بها أن يتخلص منها تماماً بدون مقاومة عنيفة ، أو جهد فكرى متصلب . إن الكراهية التى يبديها المرء من أجل رفض رأى ما ، لا يمكن أن تكون حجة تخدم حقيقة هذا الرأى . فعندما يفحص المرء - ما أشرنا إليه آنفاً من أحكام مسبقة باقية بخصوص : المسافة ، والحجم ، ومواقع الأشياء ، فتلك الأحكام نجدها مألوفة لعقولنا ، ومؤكدة و متمكنة لدرجة أنها ترضخ بصعوبة للبرهان الأكثر وضوحاً .

(147) جملة القول : يمكننى أن اختتم حديثى بصدق قائلاً : أعتقد أن المواضيع الخاصة بالبصر تشكل اللغة الكلية للطبيعة . هذه اللغة هى التى تعلمنا كيف ننظم أفعالنا من أجل اقتناء الأشياء الضرورية لحماية ذاتنا ، وراحة أجسامنا . كما تجنّبنا كل ما من شأنه أن يؤذيها ويدمرها . تلك هى استقصاءاتها ، التى تقودنا كلياً فى جميع مهام وأفعال الحياة ، فطريقة هذه الرموز فى التعبير هى أنها تقدم لنا المواضيع التى تبدو لنا عن بعد متماثلة مع كل من تلك المستخدمة فى اللغة ، والشريعة الإنسانية . هذه الرموز لانستدعى الأشياء الرموز إليها من أجل تشابهها ، أو اتحادها مع الطبيعة ، ولكنها تستدعيها بسبب الارتباط المعتاد الذى جعلتنا الطبيعة نلاحظه بينها .

148) فلنترض أن إنساناً ولد أعمى ، وأنه يفهم بواسطة مرشده أنه إذا تقدم خطوة إلى الأمام ، فإنه سيصل إلى هاوية ، أو أنه سيصدم بجدار . ألم تكن هذه النصيحة بالنسبة له شيئاً مثيراً للإعجاب والدهشة؟ وأن هذا الأعمى لم يخطر في باله كيف يمكن للناس أن يقدموا نصائح من هذا النوع ، الذى يبدو بالنسبة له نوعاً من الغرائب غير القابلة للشرح ، بالرغم من أنهم ينبئون بها الآخرين؟

ومع ذلك ، فحتى أولئك المؤيدين لملكة البصر يمكنهم أن يجدوا فيها (مع أن العادة لاتظهرها بوضوح) سبباً كافياً للإعجاب بالفن الرائع ، والمهارة التى يقوم بها البصر فى مطابقتها للغايات ، والأهداف التى يحق له أن يراها بمظاهرها . إن الامتداد الشاسع ، والكمية ، والعدد ، وتنوع المواضيع التى يستوحىها البصر فى لمحة واحدة ، وبقدر من السهولة والسرعة والمتعة - كل هذه الطبايع Caractères تقدم مادة لتفكير مستمر وممتع . كما أنها (أى الطبايع) ، تعطينا - أفضل من أى شيء آخر ، وعن طريق التجانس - بياناً مختصراً . ومعرفة مسبقة بأشياء تتعدى قدرتنا على الاستقصاء ، وقدرتنا على الفهم الصادق فى حالتنا الحاضرة .

« انتهى النص »

(مراجع الباب الثالث حسب ورودها في الكتاب)

(مراجع أجنبية)

- Descartes (René) : œuvres Philosophiques. Éd. Classique Garnier. Tome II Et III.
- Le Fèvre (Roger) : La Metaphysique De Descartes. Éd. P.U.F Paris. 1966.
- Lachize-Rey (Pierre): L'Idéalisme Kantien. Éd. J.Vrin, Paris 1972.
- Berkeley (George): Principes De La Connaissance Humain Éd. Montaigne . Volume II, Paris, 1969.
- Berkeley (George) ; œuvres Choisies. Trad. Et Préface De André Leroy. Éd. Montaigne, Paris, 1969.
- Berkeley (George) : A New Theory Of Vision. London J.M. Dent And Sows . LTD, 1960.
- Malebranche : De La Recherche De La Vérité. Tome II Livre I. Chapitre V. Éd. J.Vrin, Paris, 1965.
- Locke (John) : Essai Philosophique Concernant L'entendement Humain. Livre II, Chapitre I, Trad. Par, M. Coste. éd. J. Vrin, Paris. 1972.
- Encyl De La Pléiade. Éd. Gallimard. Tome I, Paris 1969.
- Pucelle (Jeun): Berkeley, (Ou L'itinéraire De L'âme À Dieu Éd. Seghers, Paris 1967.
- Leroy (André-louis) : Berkeley. (L'immaterialisme). Éd. P.U.F (Les Grands Textes), paris , 1961.

(المراجع العربية)

- ديكارت : التأمّلات الميتافيزيقية . ترجمة د. عثمان أمين . دار الكتاب المصرى ، 1956 م .
- د. عثمان أمين : ديكارت . مكتبة القاهرة الحديثة . 1957 م .
- د. يوسف كرم : الفلسفة الحديثة . دار المعارف بمصر . القاهرة ، 1969 م .
- عزمى إسلام : جون لوك . دار المعارف بمصر 1969 م .
- باركلى : المحاورات الثلاث . ترجمة د. يحيى هويدى . دار الثقافة للطباعة ، والنشر 1976 م .
- د. يحيى هويدى : باركلى . دار المعارف بمصر . 1960 م .
- د. يوسف حامد الشين : مبادئ فلسفة هيغل . منشورات جامعة قاريونس . بنغازى 1994 م .
- د. عبدالرحمن بدوى : فلسفة العصور الوسطى . مكتبة النهضة المصرية . 1961 م .

خاتمة الكتاب

لقد حاولنا بقدر الإمكان وبجهد متواضع الرجوع مباشرة إلى النصوص الأصلية للفلاسفة المعنيين دون إغفال الآراء والتفسيرات التي كتبت من مؤرخيهم . كما لم نعبأ بالسير الذاتية لأولئك الفلاسفة إلا بالقدر الذي رأينا فيه توضيحاً لأفكار كل منهم ورؤيته المثالية للوجود .

وقد تتناقض آراء الشراح في تحديد هوية بعض الفلاسفة من الناحية الفكرية في إطار القطعية التقليدية ، وذلك بالجزم بأن هذا الفيلسوف أو ذاك يندرج بين الماديين أو المثاليين . ومع ذلك فليس بالضرورة أن كل من فسر بداية الكون بعنصر طبيعي هو من أنصار المادية . إذ أن فلاسفة الطبيعة الأوائل لم تخل عوالمهم من الآلهة ، وليس كل من هو من أنصار العلم هو علماني بالضرورة . ومن ثم فليس أفضل للقارئ المحايد من استكشاف نوايا الفلاسفة من خلال نصوصهم مباشرة .

ومن أجل الوصول للقارئ إلى هذا الهدف كشفنا استخدام الاستشهادات ، بل وعرضنا نصوصاً مطولة ومختارة - لم تنقل - في علمنا - في معظمها للعربية من قبل - كنماذج لكتاباتهم ، وعينة لأرائهم في مجال المعرفة والوجود .

لاحظنا من خلال حديثنا في التمهيد أن الفلسفة المثالية هي الفلسفة التي تؤمن بأن الكل هو نقطة البداية والنهاية . ومن هذه الزاوية رأينا كيف تم الاتفاق

بين الفلسفة المثالية التي تنطلق من حقيقة كلية وهى العقل الكلى ، والأديان الكبرى التي تنطلق من ضرورة الإيمان بتلك الحقيقة الأولية التي فاضت عنها كل الحقائق ونعنى بها الألوهية بغض النظر عن التفاصيل التي أغدقها البشر عليها من خلال صفاتهم وتطلعاتهم مما أبعدها فى كثير من الأحيان عن مفهومها الفلسفى . كما شاهدنا الاتفاق التام بين الفلسفة المثالية ، والأديان الكبرى من حيث رؤيتهما لتلك الحقيقة الأولى على أنها روح أو عقل محض .

موطن بعث الفلسفة المثالية هو موطن بعث الأديان الكبرى . إنها حكمة الشرق الأدنى القديم . فمن تلك الحضارات التي نشأت على ضفاف الأنهار الخالدة نهر النيل ونهرى دجلة والفرات انتشرت الرؤية العقلية للكون فى أرجاء المعمورة أسطورياً وروحياً وعلمياً ، ترافقها العناصر المادية لتلك الحضارات فى اتجاه بلاد الإغريق التي لازالت - عصرئذ - فى مهد طفولتها الفكرية .

وحقق الهلينيون بتلك الدفعة الفكرية مزيداً من التقدم فى مجال النظر الفلسفى ، وفى مجال الحياة السياسية العملية . ففى أثينا نشأت حرية الفكر السياسى والثقافى - بشكل لم يتوفر بصورة كافية لأبناء حضارات الشرق الأدنى القديمة بسبب نظم الحكم الثيوقراطى السائدة فى عصرهم - مما أنتج المذاهب والمدارس ، والشخصيات الفلسفية التي ندين لها بالفضل فى حضارتنا المعاصرة . وخاصة أن تلك المذاهب قد سارت فى معظمها بشكل مباشر وغير مباشر على درب الفلسفة العقلية المثالية . مما ترك لنا ملاحم فكرية تشعب طموحات العقل والروح فى التطلع إلى أسرار المجهول .

وإذا كانت الفلسفة تعبيراً عن تاريخ تطور الفكر الإنسانى من ناحية ، فهى تعبير أيضاً عن تطلعات هذا العقل يحفزه لسبر غور المجهول فى كل لحظة

من لحظات حياة الإنسان من ناحية أخرى . ومن هنا ، فالعلم بمفهومه الواسع الذى نعرفه به الآن لم يكن سوى ثمرة من ثمار ذلك الجهد الفلسفى الذى كثيراً ما ظن البسطاء أنه جدل عقيم . ومع ذلك فالعلم بمفهومه العصرى ظل ينحو شيئاً فشيئاً نحو الرؤية الضيقة فى كثير من مجالاته ، وذلك بالتركيز على الجزئيات دون أن يعبأ بالهدف الذى انطلق من أجله ، أى البدء بالجزئيات من أجل الوصول إلى الكلليات ، الأمر الذى جعل قوانينه وقواعده تفقد فى كثير من الأحيان مصداقيتها ، وتظل قائمة على الاحتمالية التى لا مجال لها فى الوجود لو أطل العقل من الكل على الجزء ، ورصد كافة العلاقات التى تربط أجزاءه . وإن كان ذلك طريقاً طويلاً وشاقاً وكثير العناء إلا أن رؤيته أجدى على المدى البعيد .

وفى النهاية ، فليس من الحكمة الفلسفية فى شيء التعامل مع الوجود بنظرة التاجر الجشع الذى لاهم له سوى الغنى السريع الفاحش مهما كانت النتائج المترتبة على ذلك نحوه ونحو الآخرين . وليس من الحكمة الجزم فى كل شيء بالصحة والخطأ مما يوقعنا فى قطعية وشوفينية وتزمت ، فما أحوجنا أن نكون لا أدريين فى بعض المواقف لتتيح لعقولنا فرصة التأمل . إذ على العقل البشرى أن يتواضع من حيث هو فى حقيقته جزء متناه طموح فى مثابته من أجل الوصول إلى اللامتناه . وعليه أن يتريث ، وأن يجعل كل حقيقة يصل إليها بمثابة نقطة لحقيقة أخرى مهما كانت نقيضاً لها ، إذ لا ضير من التناقض طالما أنه ينقلنا من حقيقة إلى أخرى فى الاتجاه المنشود .

فقد أسرف الفكر البشرى منذ بدء وعيه ، وحتى الآن فى البحث عما إذا كان الوجود مادياً أم غير مادى . وتصلب دعاة الاتجاه المادى فى الجزم بأن المادة هى الحقيقة . وتغنوا بها ولقبوها بالقباب الملوك والسلاطين ، وأضفوا عليها

صفات وخصائص تثير الإعجاب . وابتهجوا بمنهج العلوم الطبيعية على أنه الشعرة التي قصمت ظهر البعير في قضية الخلاف بين المادية والروحية . لكنهم فوجئوا - وهم ثمالي - بأن العلم نفسه قد كشف لهم أن المادة من خلال التحليل ليست تلك العناصر التي تغنوا بها ، بل لم يعد لها من تلك الصفات الحسية شيء يذكر ، لأنها قد انحلت إلى موجات كهرومغناطيسية لا ترى ولا تلمس إلا بمنظار العقل .

وهكذا يبدو أن الطريق من الجزئي إلى الكلي في بعض المجالات العلمية قد أشرف على الحقيقة ، أي الوصول إلى الكلي ، وإن ظل في بعضها الآخر حبيس الجزئيات مما جعله يعث بالكلي ويفسده وقد يصعب إصلاحه على المدى القريب . ومن هنا علينا أن نتعلم كيف نشمن وجهة نظر الآخرين وألا نسخر منها مهما كانت بساطتها ، فرب ضارة نافعة .

« انتهى »

مصادر عامة

نسجل في هذا الثبت مصادر عامة منها ماورد ذكره في سياق الكتاب ،
ومنها ما هو جديد عسى أن يتفع بها من أراد التوسع في دراسة الموضوعات
التي عالجتاها في هذا الكتاب .

أما مصادر مراحل البحث فقد أوردناها في الهوامش في حينها ،
وآبتناها مفصلة في نهاية كل باب .

- Burnet. J : L'aurore De La Philosophie Grecque Éd. Française Par Aug . Reymond. Payot. Paris, 1970.
- Les Penseurs Grecques Avant Socrate. Trad. Par J. Voilquin. Éd. Garnier - Flammarion, Pairs 1964.
- Schaerer . R. : L'homme Antique Et La Structure Du Monde Intérieur (D'homère À Socrate). Éd. Payot.
- Werner (Charles) : La Philorophie Grecque. Éd. Payot.
- Brun (Jean); Héraclite. Au Le Philosophe De L'éternel Retour. Éd Seghers. Paris 1965.
- Gobry (Ivan) : Phythagore. Éd. Seghers, Paris, 1973.
- Robin (Léon): La Pensée Grecque-et Les Origines De L'esprit Scientifique. Éd. Albin Michel. Paris. 1973.
- Aristote : La Metaphyique, II Tomes, Trad. Par J. Tricot. Éd. J. Vrin, Paris 1970.

- Diogène Laërce : Vie, Doctrines Et Sentences Des Philosophes Illustres, 2 Vols. Éd Garnier-Flammarion. Paris. 1965.
- Oeuvres De Descartes. Publiées Par Adam Et Tannery, Sous Les Auspices De Ministère De L'instruction Publique 12 Vols. Paris 1896-1910.
- Oeuvres Philosophiques De Descartes, Publiées Par Garnier Classique 3 Vols., Paris, 1967.
- Hume (David): Traité De La Nature Humaine. Trad. Par André Leroy. II Vols. Éd. Aubier. Paris.
- Locke (John) : Essai Philosophique Concernant L'entendement Humain. Trad. Par M. Coste. Éd. J. Vrin, Paris 1972.
- Pucelle (Jeun) ; Berkeley-ou L'itinéraire De L'âme De Dieu. Éd. Sechers, Paris 1967.
- Berkeley (George); Principes De La Connaissances Humaine. Trad. Par André Leroy. Éd. Aubier. Paris. 1969.
- Platon : La République. Trad. Par R. Rccou. Éd. Garnier-Flammarion. Paris, 1966.
- Platon : Théétète-Parménide. Trad. Par. E. Chambry. Éd. Garnier-Flammarion. Paris. 1967.

كشاف

بأهم الأعلام التي وردت في الكتاب

كشاف

بأظهر الأعلام الواردة في الكتاب

- Abraham 60-74.....إبراهيم (الخليل)
- Epicure 368.....A.V. 240 + أبيقور
- (Abelard (Pierre) 435-437.....م 1142 + أيلار
- Aristone 307.....م 270 + أريستون
- Ahmes 68.....أحمس
- Akhnation (67-73) 146-249-250.....م 1354 ق م إخناتون
- Adam 88-94.....أدم (النبي)
- Er.(34-348).....إر (بطل أسطورة عودة الروح)
- Aristodème.....أرستوديم +
- Aristippe 367.....أرسنبيوس + 435 ق م
- Aristide.....أرستيد + 467 ق م
- Aristotle 26-110 114 - 115 - 117 - 120 - 121 - 164 -...- 322 ق م. أرسطو
199 - 201 - 205 - 207 - 252 - 253 - 281 - 293 - 321 - 361 - 362 - 365 -
366 - 368 - 426 - 429 - 434
- Aristophan 292.....أرسطوفان + 380 ق م
- Archélaüs.....أرشيلائوس
- Archiloque.....أركيلوك + 648 ق م
- Arnauld 381.....ارنو + 1661 م
- Aristarke 165.....أريستارك + 143 ق م

- Eshine 312..... إشين +
- Platon 11-14 - 16 - 26 - 27 - 49 - 104 - 114 - 126 - 347 ق. م. أفلاطون + 347 ق. م. (307-319) (323-341) - 162 - 164 - 191 - 244 - 256 - 289 - 292 - 293 - (347-352) - 355 - 357 - 358 - (363 - 368) - (386-388) - 400 - 425 - 426.
- Plotin 434..... أفلوطين + 270 ق. م.
- Antisthène..... انتشين + 365 ق. م.
- Anaximéne..... أنكسمانس + 480 ق. م.
- Annikéris 218 - (280 - 284) - 290 - 292 - 326 - 381 أنيكساچور +
- Annikeris 311..... أنيكيريس
- Euripide 117..... أوربيد +
- Protrgoras 291..... بروتاچوراس + 411 ق. م.
- Orphée 73 - 80 - 104 - 111 - 115 - 176 - 199 - 244 - 247 أورفيوس
- Auxerre (Heric) 433..... أوزير +
- Augustin 415..... أوغستين + 430 م
- Isocrat 312..... إيروقراط +
- Annikéris 279..... الكميون (نحات اثني عاش خلال القرن الخامس ق. م.

ب

- Barkeley (6.) 29 - 30 - 385 - 387 - 388 - 398 -.. 1753 م. باركلي (جورج) + 1753 م.
- 400 (402 - 415) - (418 - 424) - (438 - 445) - 446.
- Parménide 11- 26 - 50 - 206 - 246 - 249 - 256 - بارمنيدس + 450 ق. م.
- 257 - 260 - 262 - 272 - 279 - 290 - 297 - 313 - 321 - 323 - 365
- Praxiphane..... براكسيفان +
- Proclus 178..... بروكلوس + 412 ق. م.
- Prestid (H) 72..... بريستيد
- Bascal (Blaise) 417..... بسكال + 1662 م
- Ptolémée (Claude)..... بطليموس + 168 م

Plutarque	149-165.....	بلوتارك + 46 ق. م
Buffon (G.L)	222.....	بوفون (جورج) + 1788
Boèce	(427 - 430) - 437.....	بويس + 525 م
Bias.....		بياس 570 ق. م
Burnet	106 - 109 - 110 - 120.....	بيرنيت +
Perictioné	307.....	بيريكسيوني +
Pyrilampès.....		بيريلامب +

ت

Tannry (M.P)	215.....	تانري
Tylor.....		تايلور
.....		تحمس الأول +
	73.....	توت عنخ آمون +
Torricelli	404.....	تورشيلي + 1647 م
	291	تيودور (البرقاوي)

ج

Galilé	375-416.....	جليليو + 1642 م
Guthrie	179.....	جوثرى +
Gomperz (T)	121.....	جومبيرز +
James (W)	424.....	جيمس (وليم) + 1910 م
	113.....	جينيكس

ح

Hatim (M).....		حاتم (عماد)
	61.....	حتشبسوت

د

Danté	136.....	دانتي + 1321 م
Dupriel (M).....		دوبريل +

ديكارت + 1650 م..... (388-) - (373 - 385) - 282 - 28 - 10- Descartes (René) 393) - 400 - 438.

ديمقريطس + 370 ق. م..... 281- 358- 359- 368.....

ديموجين ليرتي (مؤرخ مجهول الهوية يبدو أنه عاش خلال القرن الثاني للميلاد)

Diogène Laërce 101- 111 - 257 - 307

دينيس +..... Denys

ز

زالموكسيس +..... Zalmoxis.....

زينوفان (فيلسوف يوناني عاش في القرن السادس الميلادي). - 11- 104 Xénophan 118 - 121 - 203 (244 - 354) - 293

زينوفون (مؤرخ يوناني معاصر لسقراط 203-289 - 293 - 313..... Xénophon

زينون الإيلي (فيلسوف يوناني ولد عام 485 ق. م)..... Zénon (D'éléc) 249-368.....

ر

رابان (ليون) Rabin (Leon) 103

رايند +..... Rhind.....

رايسون Ravaisson 40

رجبر +..... Rger (A.K).....

روسلان (فيلسوف مدرسي عاش خلال القرن الحادي عشر)..... Roclin 434-436.....

س

ساره..... 60.....

ساليسبوري + 1180 م..... Salisbury (Jean De) 436.....

سبينجلر +..... Spengler (Osmald) 222.....

سبينوزا + 1677 م..... Spinoza (Baruch) 267-438.....

سقراط + 399 ق. م..... - (287 - 296) - 256 - 218 - 164 - 121 - 49 Socrate 324 - 326 - 336 - 334 - (320 - 327) - 316 - 315 - (306 - 297)

سوفرونيك +..... Sophoronique 288.....

Sophocle 145-187..... سوفوكل + 406 ق. م
Cébès 296..... سيبيس +
Simmias 296..... سيمياس +

ش

Schelling 34-36 - 37-120..... شيلنج + 1854 م
Schliemann (heintich) 102..... شوليمان (هنريش)

ص

Solon 73 - 200 - 308..... صولون (أحد الحكماء السبعة فى اليونان)
Thalés 104 - 125 - (200 - 205)..... طاليس

ف

Valentine 190..... فالنتين
Werner (Charles)..... فيرى (شارل) +
Pharon 46 - 60 - 61 - 64..... فرعون
Porphyre 434 - 437..... فروريوس السورى + 305 م
Fontenelle 417..... فونتيل + 1757
Pythagore 104 - 111 - 118 - 121 - (244 - 246) - 248.. م. ق. 495
- 313 - 360. فيثاغورث
Ficthe (Johnn G) (34 - 36) 120..... فيخته + 1814 م
Fhénsète 288..... فينسيت (ولدة سقراط)
Felon 112..... فبلون + 54 م

ك

Kant (Emmanuel) 34 - 64 - 417..... كانت (إيمانول) + 1804 م
Kahun 113..... كاهون +
Kairéphon..... كيرفون +
Critias 308..... كريتياس +
Clement D'alexrn Drie..... كليمنسو (الأسكندرانى + 215 م)

ل

Locke (Jeane) 374 - (393 - 398) - 410 - 423 - 456.. م. 1704 + (جون)

Leenwenhoek	417	لونيوميك + 1723 م
Lysimaque	40	ليزيماال +
Leucippe	359	ليوسييب + 370 ق . م
Leibniz (Gottfried Nelghelm)	14 - 19 - 417-444	لايبتز + 1714 م

م

Mazon (P.)	مازون (بول)	
Malthus	219	مالتوس (توماس روبييرت) + 1834 م
Malebranche	415 - 416 - 438	مالبرانشي 1415
Moïse	60-194	موسى (النبي) +
Molyncux	420 - 423 - 456	مولينو ..
Merleau- Ponty	418	ميرلو بونتي + 1962 م

ن

Nöe	90 - 91 - 92	نوح (النبي)
Numénius	112	نومينوس + (فيلسوف يونانى مجهول الهوية والمولد)
	68	نيفرتيتى
Newton (Isaac)	417	نوتن + 1727 م

هـ

Heidegger (Martin)	209-210 - 211	هايدجر (مارتان) + 1916 م
Hésiode	73 - 74 - 102	هزيود (شاعر يونانى عاش خلال القرن السابع قبل الميلاد)
	- 135 - (147-153) - (162- 167) - 180 - 181 - 199 - 204 - 205	
Hobbes (Thomas)	397	هوبز (توماس) + 1679 م
Hegel (G.W.F)	21-31- (34- 40) 59 - 120	هيجل (جورج فيلهلم) + 1830 م
	214 - 267	
		هوميروس (شاعر يونانى عاش خلال القرن التاسع قبل الميلاد . كاتب ملحمتى الإلياذة والأوديسا)
Homère	49 - (135 - 149) - 153 - 199	
Hölderlin (Friedrick)	120	هولدرين + 843 م
Habbes (Thomas)		هوبرا توماس + 1679

Héraclite 5-23-79- 83 - 203 - (206 - 224) - 268 - م. ق. 480 + هيراقليطس
297 - 308 - 362 - 368

Hermadore..... (صديق هيراقليطس) + هيرمودور

Herodote 105 - 109 - 110 - 114 - 115 - 124 - 237 - 313..... م. ق. 425 + هيرودوت

Hecatée 237 م. ق. 480 + هيكاتي

Hume (David) 440..... م 1776 + هيوم (ديفيد)

ى

Jean (St) 211 - 212..... (القديس) يوحنا

Youssef 60..... (النبي) يوسف

معجم فى ترجمة المختصرات والمصطلحات الواردة فى الكتاب

- CF.....= Comparéقارن
- Éd.....= Édition دار النشر (الطبعة)
- Ibid.,..... = Ibidem كلمة لاتينية تعنى (المرجع السابق)
- Op. = OPos..... كلمة لاتينية تعنى مرجع أو مؤلف
- Op.Cit.,.....
 - Cit = Citation استشهاد
- Op.Cit.,..... = مرجع سابق الذكر (تم الاستشهاد به من قبل)
- Trad..... = Traduction..... ترجمة
- Introd. = Introduction..... تقديم
- Préface = تصدير
- + = رمز لتاريخ الوفاة

فهرس لمواد الكتاب

3	مقدمة
9	تمهيد
9	أولاً : أسباب ومسببات
13	ثانياً : نشأة المثالية ومصادرها
19	ثالثاً : دروب المثالية
20	(المثالية العملية)
25	(المثالية النظرية)
26	1- (المثالية الانطولوجية «أى الوجودية»)
27	2- (المثالية الذاتية)
36	3- (المثالية التأملية «أى المطلقة»)
39	رابعاً المثالية والروحية
41	الباب الاول : (الأسطورة والفلسفة والدين) بين الشرق والغرب
43	الفصل الأول : نشأة الفكر الفلسفى
43	نشأة التأمل
47	الأسطورة وأهدافها
50	صفحات من الحضارة المصرية القديمة
60	نظام الحكم الشيوخراطى
67	الفصل الثانى تمهيد للأديان السماوية
67	إخناتون ورسالة التوحيد
73	فكرة الخلق ونشأة الكون
75	الهيوالة الأولى
81	الخالى والخلق

83 أساطير الأولين ووحى اللاحقين
96 الخلود والحياة بعد الموت
99 الروح والعقل والجسد
101 الفصل الثالث : أسباب انتقال الحضارة
101 هجرة الأفكار العلمية
109 الجدل حول الأصالة
122 خاتمة الجدل
127 خريطة توضيحية
129 مراجع الباب الأول
133 الباب الثاني : المثالية اليونانية
135 الفصل الأول : طفولة الفكر اليوناني
135 الديانة بين الأسطورة والعلم (أو المرحلة الهومييرية)
136 هوميروس
138 حرب طروادة
145 الجذور التاريخية للأسطورة
148 هزيود
148 حياته وأعماله
152 تحليل قصيدة أنساب الآلهة
156 نصوص مختارة من أشعار هزيود «قصيدة أنساب الآلهة»
156 بدء التكوين (أوائل الآلهة، الأرض والسماء والتيتان)
160 أبناء الليل
161 نسل التيتان (المحيط وتيثيس)
162 ريا وكرونوس، وولادة زيوس
164 تحليل قصيدة الأعمال والأيام

170	نصوص مختارة من أشعار هزيبود «قصيدة الأعمال والأيام»
170	المقدمة
170	الصراع بين النقيضين
172	أسطورة الباندورا
175	أسطورة أجناس البشر
179	الأورفية
179	من هو أورفيوس؟ وماهى الأورفية؟
183	المصادر التاريخية للأورفية
187	الديانة الأورفية وعقيدة إيلوزيس
190	الطقوس السرية للإيلوزيس
192	المغزى النفسى والدينى للحجج إلى إيلوزيس
195	الزهد والتربية الروحية فى العقيدة الأورفية
198	نصوص مختارة من الأورفية تساييح أورفية
205	الفصل الثانى: شباب الفكر اليونانى
205	الكوسمولوجيا اليونانية (أو المرحلة الطبيعية)
213	هيراقليطس الأفسى
213	حياته وأسباب غموضه
217	تحليل كتاب الطبيعة عند هيراقليطس (الكلمة)
226	الحرب وأتلاف الأضداد والصبوورة
233	نصوص مختارة من كتابات هيراقليطس
236	الحرب والكفاح
237	اتتلاف الأضداد
239	الصبوورة
241	النار
243	الإنسان

245 الطبيعة
246 الأخلاق
253 النزعة الإنسانية فى المدرسة الإيلية
257 نشأة التوحيد فى الفكر اليونانى
259 زينوفان
264 نصوص مختارة من أشعار «زينوفان»
264 قصيدة الأهاجى
266 بارمنيدس
267 تحليل كتاب الطبيعة
271 فكرة الواحد الثابت
272 الواحد البارمنيدى من خلال أفلاطون
277 تعقيب
282 نصوص مختارة من أشعار بارمنيدس
282 قصيدة الطبيعة
283 طريق الحق
287 طريق الظن
291 أنكساچوراس
294 نصوص مختارة من كتابات أنكساچوراس
294 العقل
297 الفصل الثالث نضج الفكر اليونانى
297 سقراط
297 من هو سقراط الحكيم
302 العقل والوجود
304 النفس البشرية والنفس الإلهية
307 تعريف سقراط للعلم
307 (1) العلم هو الإحساس

311.....	2) العلم هو الفكرة الحقيقية
315.....	3) العلم هو الفكرة الحقيقية المدعومة بالعقل
317.....	أفلاطون
317.....	حياته
322.....	الأفلاطونية بين الأصالة والتاريخ
325.....	مدخل لنظرية المعرفة
327.....	المثل ونظرية المعرفة
333.....	النفس بين سقراط وأفلاطون
338.....	طبيعة النفس عند أفلاطون
343.....	خلود النفس
350.....	عودة الروح
357.....	مقاصد الأسطورة
359.....	الله والكوسمولوجيا الأفلاطونية
369.....	المثالية اليونانية بعد أفلاطون
377.....	غروب المثالية اليونانية
379.....	مراجع الباب الثانى
381.....	الباب الثالث : المثالية الفرنسية والمثالية الإنجليزية
383.....	الفصل الأول : (المثالية الفرنسية)
383.....	رينى ديكارت
383.....	اهتماماته الميتافيزيقية
385.....	الكوجيتو ومعضلاته
394.....	الفصل الثانى : (المثالية الإنجليزية الحديثة)
394.....	باركلى
394.....	العقل والفكرة والواقع
395.....	أفلاطون وباركلى

- ديكارت وباركلى 398.....
- الفكرة عند جون لوك 402.....
- اللغة مصدر الأفكار المجردة ومصدر الخطأ 409.....
- إلغاء الجوهر المادى أى اللامادية 414.....
- العلاقة بين الموضوع والإحساس 421.....
- اعتراضات على فلسفة باركلى اللامادية 423.....
- أولاً : (الاعتراض على ذاتية الإحساس بفكرة المسافة) 423.....
- ثانياً : الاعتراض على ذاتية الإحساس بفكرة الحجم 433.....
- مشكلة الكليات والنزعة الاسمية 434.....
- الاسمية بمفهوم العصور الوسطى 437.....
- باركلى وعودة القضية 448.....
- أ - نقد فكرتى الزمان والمكان 450.....
- ب- نقد ظاهرة الحركة 452.....
- ج- نقد فكرة العلية 455.....
- نصوص مختارة من فلسفة باركلى (محاولة فى نظرية جديدة فى الإبصار) 456.....
- مراجع الباب الثالث 477.....
- خاتمة البحث 479.....
- مصادر عامة 483.....
- كشاف بأظهر الأعلام الواردة فى الكتاب 485.....
- معجم فى ترجمة المختصرات والمصطلحات الواردة فى الكتاب 487.....
- فهرس لمواد الكتاب 497.....

من مؤلفات الدكتور يوسف الشين

مبادئ فلسفة هيغل

(دراسة تحليلية عن الإنسانية والألوهية في كتابات الشباب)

الطبعة الأولى . منشورات جامعة قاربنوس . بنغازى 1994م .



